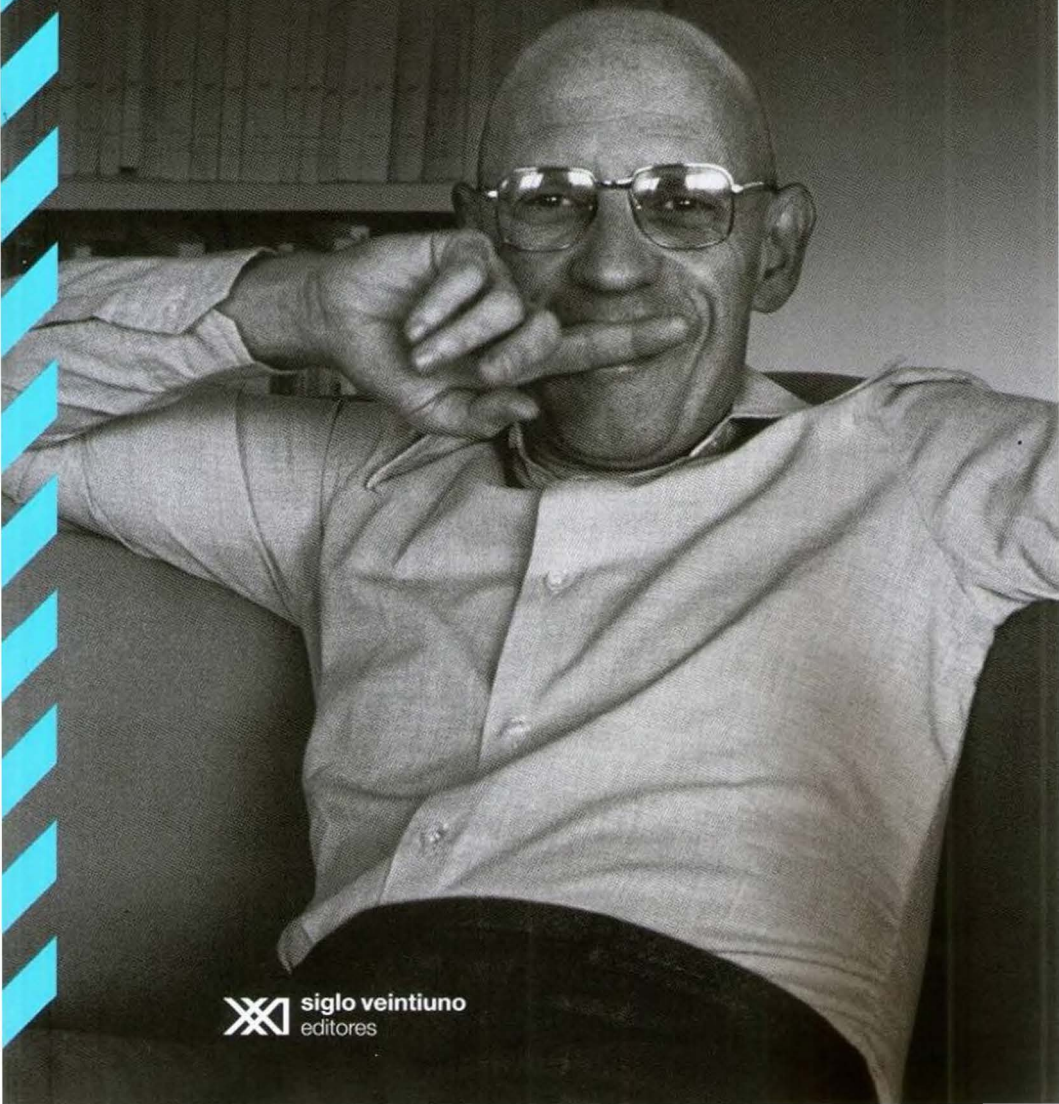
michel foucault

¿qué es usted, profesor foucault?

sobre la arqueología y su método



siglo veintiuno editores

michel foucault

¿qué es usted, profesor foucault?

sobre la arqueología y su método

edición al cuidado de edgardo castro

siglo veintiuno
editores

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS
04310 MÉXICO, D.F.
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP
BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página
ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva
ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

anthropos
DIPUTACIÓN 266, BAJOS
08007 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Foucault, Michel
¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método.
- 1ª ed. - Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.
320 p.; 21x14 cm.- (Biblioteca Clásica de Siglo Veintiuno // Serie Fragmentos foucaultianos, 3)

Traducido por: Horacio Pons // ISBN 978-987-629-343-3

1. Filosofía. I. Horacio Pons, trad.
CDD 190

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication Victoria Ocampo, a bénéficié du soutien de l'Institut français d'Argentine

Esta obra, publicada en el marco del Programa de ayuda a la publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Institut français d'Argentine

El presente volumen es una selección de textos de la obra *Dits et écrits I y II*

© 1994, Éditions Gallimard

© 2013, Siglo Veintiuno Editores S.A.

Diseño de colección: tholön kunst

Diseño de cubierta: Peter Tjebbes

Fotografía de cubierta: M. Franck/Magnum Photos, detalle

ISBN 978-987-629-343-3

Impreso en Artes Gráficas Delsur // Alte. Solier 2450, Avellaneda, en el mes de septiembre de 2013

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Fragmentos foucaultianos 9
Edgardo Castro

Archivo y política 15
Edgardo Castro

I. FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

1. Filosofía y psicología 39

2. Filosofía y verdad 53

3. ¿Qué es un filósofo? 73

4. La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el "hoy" 75

5. "¿Qué es usted, profesor Foucault?" 81

6. Todo se convierte en objeto de un discurso
Entrevista con Michel Foucault 105

7. Foucault responde a Sartre 119

8. Lingüística y ciencias sociales 127

9. Sobre las maneras de escribir la historia 153

10. El estilo de la historia 173

II. LA TAREA DEL ARQUEÓLOGO

11. ¿Ha muerto el hombre? 185

12. Para una política progresista no humanista
Respuesta a una pregunta 193

13. Sobre la arqueología de las ciencias
Respuesta al Círculo de Epistemología 223

14. ¿Qué es la arqueología?
Entrevista con Michel Foucault 267

15. Los problemas de la cultura:
un debate Foucault-Preti 289

Fuente de los textos 303

Índice de nombres y términos escogidos 307

Fragmentos foucaultianos

*Edgardo Castro**

El 25 de junio de 1984 moría, en París, Michel Foucault. Dejaba tras de sí una voluminosa y, excepto sus libros, dispersa obra: artículos, entrevistas, conferencias, cursos, manuscritos, etc. Una cláusula testamentaria expresaba, sin embargo, la voluntad de que no se publicasen escritos póstumos.

Diez años más tarde, en 1994, aparecieron los cuatros volúmenes titulados *Dits et écrits*, que reunían gran parte de ese material. No se trataba, estrictamente hablando, de escritos póstumos, sino de una amplia recopilación de textos dispersos pero ya publicados. Así se ponía a disposición del lector, fácilmente accesible y ordenado cronológicamente, un material que, en cuanto al número de páginas, era equivalente a la suma de todas las que componen los libros de Foucault publicados en vida.

Poco tiempo después, en 1997, comenzaron a editarse los cursos dictados en el Collège de France. A diferencia de los textos reunidos en *Dits et écrits*, este material no había aparecido antes en forma impresa. Los cursos, para expresarlo de algún modo, habían sido *publicados* sólo oralmente en las clases, donde Foucault solía leer sus apuntes. De hecho, excepto las *Leçons sur la volonté de savoir*, los textos provienen de las desgrabaciones de las clases. Así, una cantidad también equivalente a la totalidad de las páginas de sus libros se sumó a la biblioteca foucaultiana.

Junto a los libros, el material reunido en *Dits et écrits* y la desgrabación de sus cursos, un cuarto grupo de textos ha comenzado a ver la luz en estos últimos años: su tesis complementaria de docto-

* Doctor en Filosofía, investigador del Conicet.

rado, acerca de la *Antropología* de Kant, y conferencias y artículos que no habían sido incluidos en *Dits et écrits*.

Resulta difícil decir con precisión cuánto queda todavía por publicar y cuánto puede efectivamente ser publicado respetando la cláusula testamentaria de Foucault, pero el material en archivo es ciertamente voluminoso.

*

En cada una de estas etapas editoriales no se trata sólo de una cuestión cuantitativa, del número de páginas publicadas o por publicar, sino fundamentalmente de la imagen conceptual de la *obra* de Foucault. En efecto, basta seguir las publicaciones acerca de su pensamiento para darse cuenta del impacto que ha tenido la aparición de *Dits et écrits* y la de sus cursos en el Collège de France.

En *Dits et écrits*, por ejemplo, no encontramos esas largas interrupciones en el ritmo de publicación que jalonan, en cambio, la edición de sus libros: de 1954 a 1961, de 1969 a 1975, y de 1976 a 1984. Los textos reunidos allí nos muestran a un Foucault en continua elaboración de sus ideas y, de este modo, no sólo nos permiten colmar esas pausas sino, lo que resulta mucho más relevante, seguir con considerable detalle el recorrido por el que Foucault transita en esos años de aparente interrupción. En lo atinente a los cursos, para mencionar sólo dos temas significativos –como el concepto de biopolítica y el análisis del liberalismo–, aportan un material que sin duda puede vislumbrarse a partir de *Dits et écrits*, pero que prácticamente no fue desarrollado en sus libros.

*

Si bien, a partir de 1984, la edición francesa de los trabajos de Foucault ha marcado el ritmo de las interpretaciones de su pensamiento, y también el de las direcciones en que estas han podido desplegarse, no obstante puede hacerse una apreciación inversa, al menos en cierto sentido, acerca de los criterios de traducción de sus textos. La crítica o las interpretaciones condicionaron esos criterios, por

lo que la importancia creciente de sus cursos propició que fuesen rápidamente volcados en diferentes lenguas.

En cuanto al material reunido en *Dits et écrits*, una parte ya circulaba de manera dispersa en compilaciones de diferentes alcances, como *Microfísica del poder*, y otra parte comenzó a circular bajo el título de *Obras esenciales*. Pero, a diferencia de la edición francesa, que buscaba reunir todo el material disponible y ordenarlo cronológicamente, estas compilaciones ofrecen una selección de textos clasificados por tema.

Los criterios de selección y clasificación de las compilaciones responden, como no podía ser de otro modo, al interés o a la importancia otorgados a determinado trabajo o grupo de textos; y ese interés y esa importancia a su vez respondían a las interpretaciones del pensamiento de Foucault vigentes o imperantes en el momento de seleccionar y clasificar sus textos. Por ello, sobre todo a la luz de los nuevos horizontes de lectura y de los múltiples desarrollos conceptuales a los que ha dado lugar el pensamiento de Foucault, sería erróneo concluir que el material dejado de lado en las traducciones a las diferentes lenguas carece de importancia. Basta recordar que, en lengua española, de los 364 textos reunidos en *Dits et écrits*, aproximadamente sólo un tercio circula en las compilaciones existentes.

A nuestro modo de ver, la difusión de estos textos redundará, sin duda, en una mejor comprensión de los libros y de los cursos de Foucault, en nuevas perspectivas de análisis y en horizontes de lectura más abarcadores. En efecto, estos textos breves no sólo nos permiten situar sus libros y cursos en el contexto de su elaboración teórica y política, sino, sobre todo, adentrarnos en ese momento único en el que la elaboración teórica del tema de un libro o de un curso se entrelaza con sus circunstancias y sus motivaciones políticas. En este sentido, basta recordar las entrevistas, conferencias e intervenciones que preceden y acompañan la escritura de *Vigilar y castigar*. Ellas nos revelan cómo y por qué el tema del poder pasa a ocupar un lugar central en el pensamiento de Foucault y de qué manera sus investigaciones han sido animadas por la experiencia del GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones).

*

Pero, más allá de las circunstancias que determinaron la edición de los trabajos de Foucault y sus traducciones a diferentes lenguas, ¿cómo pensar la relación de todos estos textos, dispersos o recopilados, y sus libros, entre la obra y sus obras?

Hay en Foucault un concepto cuyo estatuto metodológico, al menos a nuestro entender, no ha llamado todavía suficientemente la atención de especialistas y lectores: el de *fragmento*. Este concepto aparece de manera particularmente significativa, en un momento clave de su pensamiento, en la primera lección del curso de los años 1975-1976, *"Il faut défendre la société"*. Aquí Foucault lo aplica, en primer lugar, al trabajo que por ese entonces desarrolla en el Collège de France. Sus investigaciones, según sostiene, revisten un carácter fragmentario, repetitivo y discontinuo. En ese contexto, habla también de su tarea como intelectual en términos de genealogía, definiéndola como la articulación de los saberes con las luchas. Y precisamente en relación con las luchas aparece por segunda vez la noción de fragmentariedad. Las luchas a las que puede acoplarse el saber fragmentario de sus investigaciones son, también ellas, fragmentarias, es decir, específicas. En estas consideraciones la fragmentariedad no aparece como una deficiencia que deba ser compensada o subsanada, sino como una consecuencia de la renuncia a las explicaciones en términos de totalidad y, sobre todo, como una opción a favor de las luchas eficaces.

Resulta apropiado, por ello, pensar los trabajos de Foucault y sus interrelaciones en términos de *fragmentos*. Él mismo, refiriéndose a sus libros, se sirve de esta categoría: "siempre quise –sostiene– que, en algún aspecto, mis libros fueran fragmentos de una autobiografía. Mis libros siempre fueron mis problemas personales con la locura, la prisión, la sexualidad". Sus obras, los libros, pueden ser pensadas como fragmentos de su autobiografía; pero esta, a su vez, sólo se vuelve accesible a través de otros fragmentos: artículos, conferencias, intervenciones, entrevistas, etc.

Desde esta perspectiva, la serie "Fragmentos foucaultianos" se propone ofrecer al lector de lengua española aquellos textos todavía no traducidos o de difícil acceso, entre ellos los que for-

man parte de la compilación *Dits et écrits* y otros que irán sin duda apareciendo. La serie se inauguró en 2009 con la publicación del primer volumen de la tesis complementaria de doctorado de Michel Foucault, publicada con el título *Una lectura de Kant*. Siguió con la publicación de *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, dedicado a la analítica foucaultiana del poder, y luego con *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, que gira en torno a la concepción ética de Foucault, es decir, las prácticas por las cuales el sujeto se constituye como tal. Al presente volumen, centrado en el método de trabajo de Foucault y en las relaciones entre la arqueología y la genealogía, por un lado, y las ciencias humanas –sobre todo la historia–, por otro, le seguirá el curso que dictó en 1981 en la Universidad de Lovaina, recientemente publicado en francés con el título *Mal faire, dire vrai* (sobre la confesión y su función en el sistema penal), y una serie de escritos sobre literatura.

Archivo y política

Edgardo Castro

UNA ARQUEOLOGÍA DEL SABER

En 1969 aparecía *La arqueología del saber*. Sin duda como consecuencia de las proyecciones que estaban tomando por ese entonces los trabajos de Michel Foucault, la traducción española, editada por Siglo XXI, no se hizo esperar más que unos pocos meses.

La parte inicial del libro está atravesada por tres grandes temas: la noción de discontinuidad, el cuestionamiento de las categorías habitualmente utilizadas en el campo de la historia de las ideas y la toma de distancia respecto del estructuralismo.

Mientras "desde hace décadas –afirma Foucault–, la atención de los historiadores se ha fijado en los largos períodos",[1] en el campo de la historia de las ideas y de las ciencias, "la atención se ha desplazado, por el contrario, de las vastas unidades que se describían como 'épocas' o 'siglos', hacia fenómenos de ruptura".[2] Respecto de este último desplazamiento, Foucault remite a Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Martial Gueroult y Louis Althusser. Aunque no aparecen mencionados, entre los representantes más importantes del movimiento contrario se encuentran los trabajos de Fernand Braudel, Denis Richet, François Furet, Emmanuel Le Roy Ladurie, la escuela histórica de Cambridge y la escuela rusa.[3]

1 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 9 [trad. cast.: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 11].

2 Ibíd., p. 10 [trad. cast.: p. 12].

3 Cf. Michel Foucault, "Sobre las maneras de escribir la historia", en el presente volumen, p. 153 y ss.

Foucault sostiene que ambos movimientos responden, en el fondo, a un mismo problema que ha provocado efectos de superficie diferentes. Tanto en el campo de la historia general como en el de la historia particular de las ideas, lo que está en cuestión es, en definitiva, el estatuto de los documentos, su valor y su uso. En términos generales puede señalarse que, antes, los documentos eran fundamentalmente objeto de interpretación. Eran testimonios de los hechos o expresión de los pensamientos. E interpretarlos era hacerlos hablar de otra cosa. Ahora, "la historia ha cambiado de posición respecto del documento: se atribuye como tarea primordial, no el interpretarlo, ni tampoco determinar si es veraz y cuál sea su valor expresivo, sino trabajarlo desde el interior y elaborarlo".[4] En pocas palabras, retomando una expresión foucaultiana frecuentemente citada, en las nuevas maneras de escribir la historia, los documentos se han transformado en monumentos. De este modo, se ha abierto el espacio para una arqueología, entendida como disciplina de los monumentos mudos, en la medida en que ya no se busca que hablen de otra cosa. "La historia –sintetiza Foucault– tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento".[5]

Si esta es la nueva tarea de la historia, no sorprende, entonces, que otro de los temas inaugurales de *La arqueología del saber* sea, como hemos señalado, el cuestionamiento de aquellas categorías con las cuales, hasta ahora, se han abordado los documentos. Por ejemplo, autor, libro, obra. Categorías que no son ni tan evidentes ni tan poco problemáticas como podría suponerse a primera vista. Por el contrario, plantean más bien toda una serie de dificultades de las que Foucault se ocupa en la sección del libro titulada "Las unidades del discurso".

Por ello, hay que "liberarse de todo un juego de nociones que diversifican, cada una a su modo, el tema de la continuidad" o, al menos, hay que mantenerlas "en suspenso".[6] Pero esto no basta.

4 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, ob. cit., p. 14 [trad. cast.: p. 16].
5 Ibíd., p. 15 [trad. cast.: p. 17].
6 Ibíd., pp. 31 y 33 [trad. cast.: pp. 33 y 35].

Para afrontar la descripción de los discursos en sus formas de discontinuidad, luego de este trabajo de purificación metodológica, es necesario forjar nuevos y apropiados instrumentos conceptuales. Este es, en efecto, el propósito general del libro de Foucault, junto con la elucidación de sus supuestos y consecuencias.

Esos instrumentos deberán dar cuenta, según la especificidad que les es propia, de la rareza o escasez de los discursos (no todo pudo ni puede ser dicho), de su exterioridad (lo dicho no se reduce a ser la manifestación de una interioridad individual o trascendental) y de sus formas de acumulación (los discursos no tienden a ninguna forma de totalidad). Sólo así se restituirá a los discursos su dimensión de acontecimientos. O, si se prefiere, su carácter azaroso,[7] pues ningún origen anticipa su aparición, ni ninguna finalidad entreteje sus destinos.

La tesis general que subyace a este trabajo de elaboración de los conceptos adecuados para una arqueología del saber es que ni los objetos, ni las modalidades enunciativas, ni los conceptos, ni las estrategias discursivas preceden a los discursos. Al contrario, se forman dentro de ellos en la medida en que responden a la regularidad de sus condiciones de existencia, a su *positividad* o, según otra de sus expresiones técnicas, a su *a priori histórico*.[8] Foucault denomina propiamente "archivo" al conjunto de reglas que rigen, en cada uno de estos cuatro niveles (objetos, sujetos, conceptos y estrategias), la producción de enunciados, y hacen posible, entonces, la constitución de las formaciones discursivas.

7 En la lección inaugural en el Collège de France, *El orden del discurso*, pronunciada en diciembre de 1970, Foucault sitúa al mismo nivel que la discontinuidad y la materialidad de los discursos, sobre las que había insistido en *La arqueología del saber*, al azar. "Hay que aceptar introducir –sostiene– lo aleatorio como categoría en la producción de los acontecimientos. También aquí se hace sentir la ausencia de una teoría que permita pensar las relaciones entre el azar y el pensamiento" (*L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971, p. 61). La traducción me pertenece [véase también *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1992].

8 Cf. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, ob. cit., p. 166 y ss. [trad. cast.: p. 166 y ss].

Pero desprenderse de aquellas categorías que aseguraban, cada una a su modo, las formas de la continuidad y permitían hablar, en el campo de la historia de las ideas, de tradición, cosmovisión o espíritu de una época, no significa renunciar a toda forma de regularidad. La dispersión de los discursos (rareza, exterioridad, acumulación) o su carácter azaroso no son sinónimo de caos. No cualquier combinación de letras constituye un enunciado, ni cualquier conjunto de enunciados da lugar a una formación discursiva. Describir el archivo es describir regularidades, aunque estas regularidades no coincidan con las del lenguaje en la forma en que lo estudian la lingüística o la lógica. Puesto que tampoco cualquier combinación lingüística o lógicamente posible constituye, por este solo hecho, un enunciado. El enunciado no se identifica ni con la frase de los lingüistas ni con la proposición de los lógicos, aunque pueda superponerse con ellas. Las frases y las proposiciones, en efecto, pueden desempeñar una función enunciativa, pero sólo en la medida en que se inscriben en la regularidad del archivo, y no por el hecho de responder a las leyes de la lingüística o de la lógica. En este sentido, Foucault dirá acerca del enunciado que no es visible, pero tampoco está oculto.[9] No es aquello que vemos inmediatamente cuando leemos un discurso, pero tampoco está en un lugar diferente al del discurso mismo.

De esta especificidad de la regularidad del archivo respecto de las leyes de la lingüística y de la lógica surge el tercer tema de las páginas iniciales de *La arqueología del saber*: la insistencia de Foucault en desligarse del estructuralismo. Insistencia que se siente, con más fuerza aún, hacia el final de la obra. Al inicio de la conclusión, en efecto, Foucault recurre a la ficción de situarse a distancia del propio discurso y, formulándose objeciones, dice:

> A lo largo de todo este libro, ha tratado usted, con diversa fortuna, de desprenderse del membrete del "estructuralismo" o de lo que se entiende ordinariamente por esa palabra. Ha alegado usted que no utilizaba ni sus

9 Cf. ibíd., p. 143 [trad. cast.: p. 143].

> métodos ni sus conceptos; que no hacía referencia a los procedimientos de la descripción lingüística; que no se preocupaba en modo alguno por la formalización.[10]

DESCRIBIR LAS CONDICIONES DE EXISTENCIA DE LOS ENUNCIADOS

Una arqueología de los enunciados implica, así, la descripción en términos discontinuos de la discontinuidad[11] de los objetos, los sujetos, los conceptos y las estrategias discursivos. Foucault aborda cada una de estas instancias en su respuesta al Círculo de Epistemología, contenida en el presente volumen y retomada en el segundo capítulo de *La arqueología del saber*.

Respecto de los objetos del discurso, en lugar de remitir a un referente que determine su verdad o que le confiera sentido, Foucault busca establecer aquellas regularidades históricas que hacen posible su aparición en el orden mismo del discurso. En este sentido, sostiene por ejemplo que

> la constitución de la enfermedad mental fue obra de la totalidad de lo dicho en el conjunto de todos los enunciados que la nombraban, la recortaban, la describían, la explicaban, contaban sus evoluciones, indicaban sus diversas correlaciones, la juzgaban y eventualmente le prestaban la palabra articulando, en su nombre, discursos que debían pasar por ser suyos.[12]

10 Ibíd., p. 259 [trad. cast.: p. 257].

11 Refiriéndose a la categoría de discontinuidad, en efecto, afirma Foucault: "noción que no deja de ser bastante paradójica: porque es a la vez instrumento y objeto de investigación; porque delimita el campo de un análisis que la ha producido como su efecto" (véase "Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología", en el presente volumen, pp. 226-227).

12 Ibíd., pp. 241-242.

En un acercamiento más analítico, en *La arqueología del saber*, Foucault desmenuzará estas instancias de formación de los objetos discursivos distinguiendo: superficies de emergencia (por ejemplo, respecto de la locura o la enfermedad mental, el grupo social, el ambiente laboral), instancias de delimitación (la medicina, la justicia, la autoridad religiosa) y rejillas de especificación (la distinción alma-cuerpo, la historia del individuo).[13] De este modo, algo como la locura o la enfermedad mental se individualiza para que podamos hablar de ella, pero sin constituir nunca una identidad sin diferencias o intersticios.

En lo que atañe al sujeto, también un conjunto de reglas determina quién puede o debe pronunciar un enunciado y en qué condiciones. Estas regularidades determinan el estatuto de quienes, por reglamento o por tradición, por definición jurídica o por aceptación espontánea, pueden pronunciar determinados enunciados (la figura del médico, por ejemplo); describen los ámbitos institucionales que circundan al hablante (el hospital, el laboratorio) y la manera en que este debe situarse respecto de determinados objetos (puede, por ejemplo, interrogar, percibir, etc.).[14]

En cuanto a las condiciones de existencia, objeto y sujeto se revelan, entonces, como esos espacios, polimorfos y móviles, que ocupan las figuras de aquello de lo que se puede hablar y de quienes pueden hacerlo. Se trata de espacios interiores al discurso, delimitados por cada una de las instancias que acabamos de enumerar.

Tampoco la identidad de los conceptos es suficiente para describir las relaciones entre los enunciados o, según la expresión técnica de Foucault, el dominio asociado a ellos. La individualidad de una formación discursiva no está determinada simplemente por el orden lógico que puede establecerse entre los enunciados que la componen. De este orden, en efecto, no pueden deducirse esas otras maneras en que un enunciado funciona inscribiéndose en unidades más amplias, dentro de las cuales refiere a otros enun-

13 Cf. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, ob. cit., pp. 56-58 [trad. cast.: pp. 58-60].

14 Cf. ibíd., pp. 69-72 [trad. cast.: pp. 69-72].

ciados y comparte su mismo estatuto. Hay, ciertamente, formas de sucesión entre enunciados que responden a procedimientos de inferencia o demostración, o a la dependencia hipótesis-verificación o a las figuras de la retórica; pero hay también formas de coexistencia entre enunciados que pertenecen a otro orden: enunciados que ya han sido formulados en otra parte y que son retomados para admitirlos o criticarlos; enunciados que pertenecen a otro dominio, pero que intervienen a título de analogía o de principio general; enunciados respecto de los cuales, sin ser admitidos ni criticados, se establece una relación de filiación o génesis.[15] Por ello, la arqueología no se limita a las relaciones lógicas o sintácticas entre proposiciones o frases; aborda también esas otras formas de coexistencia enunciativa.

Por último, la permanencia de determinados temas, como por ejemplo el evolucionismo o la teoría del valor, tampoco basta para individualizar una formación discursiva. Lo que Foucault denomina "estrategia discursiva"[16] implica describir puntos de difracción entre enunciados (la incompatibilidad que hace que dos enunciados se excluyan o la equivalencia que los hace funcionar como una alternativa), la economía de la constelación discursiva, esto es, la función que determinados enunciados cumplen en relación con otros (cuando funcionan como modelo concreto o abstracto, o bien si mantienen relaciones de analogía, oposición o complementariedad), el modo en que se delimitan mutuamente, etc. La descripción de las estrategias discursivas debe tener en cuenta, además, la función del discurso respecto de las prácticas no discursivas.

> En resumen –afirma Foucault–, estamos aquí en presencia de cuatro criterios que permiten reconocer unidades discursivas que no son las tradicionales (ya sean el "texto", la "obra", la "ciencia", ya sean el dominio o la forma del discurso, los conceptos que este utiliza o las

15 Cf. ibíd., pp. 75-79 [trad. cast.: pp. 77-80].
16 Cf. ibíd., p. 85 y ss. [trad. cast.: p. 86 y ss.].

elecciones que manifiesta). Estos cuatro criterios no sólo no son incompatibles, sino que se exigen unos a otros: el primero define la unidad de un discurso por la regla de formación de todos sus objetos; el segundo, por la regla de formación de todos sus tipos sintácticos; el tercero, por la regla de formación de todos sus elementos semánticos, y el cuarto, por la regla de formación de todas sus eventualidades operatorias. Quedan así cubiertos todos los aspectos del discurso.[17]

LA POLÉMICA CON EL ESTRUCTURALISMO

Como hemos dicho, Foucault insiste en distanciar el método descriptivo que hemos apenas esbozado de los procedimientos propiamente estructuralistas. En esta insistencia se perciben, sin duda, las huellas de las polémicas que acompañaron la recepción de la *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*. Basta recorrer rápidamente la literatura de la época para darse cuenta del alcance de esta interpretación. La lista de quienes inscriben a Foucault en las filas del estructuralismo no está compuesta sólo por lectores desatentos, como Foucault a veces sugiere. Para citar sólo algunos nombres, nos encontramos aquí con Roland Barthes,[18] Jean-Marie Domenach[19] o Jean Langlois.[20]

Y estas interpretaciones, en efecto, no carecen de motivación. Si retomamos los temas que atraviesan el apartado inicial de *La*

17 Michel Foucault, "Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología", en el presente volumen, p. 251.

18 Cf. Roland Barthes, "Savoir et folie", en *Critique*, 174, 1961, pp. 915-922 [trad. cast.: "Por ambas partes", *Ensayos críticos*, Buenos Aires, Seix Barral, 2003].

19 Cf. Jean-Marie Domenach, "Le système et la personne", en *Esprit*, 5, 1967, pp. 771-780.

20 Cf. Jean Langlois, "Michel Foucault et la mort de l'homme", en *Science et Esprit*, 21, 1969, pp. 209-231.

arqueología del saber, resulta imposible dejar de subrayar que los primeros dos grandes tópicos –la introducción de la discontinuidad en la historia del saber y la crítica de las nociones tradicionalmente utilizadas en este campo– comparten con las posiciones estructuralistas el mismo supuesto: la desaparición del sujeto o, según la fórmula más literaria de *Las palabras y las cosas*, la muerte del hombre. Foucault, de hecho, no deja de remarcarlo: "la historia continua es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto".[21] La historia discontinua o arqueológica, en cambio, sólo puede escribirse a partir del abandono de esta función.

Pero la insistencia de Foucault en tomar distancia respecto del estructuralismo no responde sólo a la polémica con las interpretaciones, más o menos justas, que se hicieron de sus trabajos, sino también a una distancia respecto de su propio recorrido intelectual.

Para no citar más que dos ejemplos. No dejan de llamar fuertemente la atención las expresiones de Foucault cuando, de nuevo en el contexto ficcional de la conclusión de *La arqueología del saber*, sostiene: "Y me concederá usted fácilmente que no he empleado una sola vez el término 'estructura' en *Las palabras y las cosas*".[22] Por eso resulta más bien imposible de conceder. El término no sólo aparece unas ochenta veces en el texto (ciento cinco si adicionamos la forma plural), sino que forma parte incluso de uno de los subtítulos.[23] Ciertamente, no en todas sus apariciones remite a la noción estructuralista de estructura y, además, como seña-

21 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, ob. cit., pp. 21-22 [trad. cast.: p. 23].

22 Ibíd., p. 261 [trad. cast.: p. 259]. En una discusión de 1969, Foucault, en términos mucho más cercanos a los hechos, afirma: "Salvo en algunas páginas que lamento, jamás empleé el término 'estructura'" (Michel Foucault, "Lingüística y ciencias sociales", en el presente volumen, p. 147).

23 Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 144 [trad. cast.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, cap. V, apartado 3: "La estructura"].

la el propio Foucault, hay que distinguir entre mención y uso.[24] Pero, más allá de estas aclaraciones, no puede decirse que no lo haya utilizado, e incluso que no lo haya hecho con frecuencia. En segundo lugar, en la misma línea que estas expresiones de la conclusión debemos situar las correcciones que Foucault introdujo a partir de la segunda edición en *El nacimiento de la clínica*. Estos cambios tenían como objetivo, precisamente, deshacerse, en la medida de lo posible, del vocabulario estructuralista.

En esta tensión con el estructuralismo, en relación con las interpretaciones del pensamiento de Foucault y con su propio recorrido intelectual, se sitúan varios de los textos reunidos en el presente volumen. Ellos han preparado y, especialmente en relación con la primera parte de *La arqueología del saber*, también han anticipado la exposición de Foucault. Pertenecen al período circunscrito, de un lado, por *Las palabras y las cosas* (1966) y, del otro, por *La arqueología del saber* (1969): "La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el 'hoy'" (1967), "¿Qué es usted, profesor Foucault?" (1967), "Sobre las maneras de escribir la historia" (1967), "¿Ha muerto el hombre?" (1967), "Foucault responde a Sartre" (1968), "Lingüística y ciencias sociales" (1969) y, sobre todo, "Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología" (1968).

Entre otros aspectos, como la relación con sus maestros y las referencias a sus años de formación, estos textos permiten comprender que la polémica con el estructuralismo no se trata sólo ni principalmente de una cuestión metodológica de análisis discursivo, sino de una cuestión política que concierne a la definición de la tarea propia de la filosofía. Esta cuestión, que no ha sido suficientemente advertida en las lecturas de *La arqueología del saber*, resulta mucho más relevante que intentar establecer en qué medida los trabajos de Foucault son o no metodológicamente estructuralistas. Es, pues, en una interpretación del estructuralismo en términos de su dimensión política donde Foucault se reconoce

24 Cf. Michel Foucault, "Los problemas de la cultura: un debate Foucault-Preti", en el presente volumen, p. 295.

por estos años, perspectiva que no resulta desmentida por sus escritos posteriores.[25]

En los textos mencionados encontramos una crítica reiterada a dos posibles y frecuentes tesis acerca del estructuralismo. En primer lugar, la que sostiene que debemos atribuirle la primacía epistemológica a la lingüística en el campo de las ciencias humanas, con la consecuente relevancia de la cuestión del lenguaje.

> Se habría instaurado de tal modo –sostiene Foucault– una especie de carrera de persecución, en que la lingüística ingresa al campo de las ciencias exactas y todas las ciencias humanas intentan llegar con aquella al nivel normativo de estas. Es lo que sucedería sobre todo con la sociología, con la mitología en tanto análisis de los mitos, con la crítica literaria, etc.[26]

Y, en segundo lugar, la que afirma que existe una incompatibilidad entre estructura e historia.

Según el análisis de Foucault, la primacía epistemológica de las ciencias del lenguaje es anterior al advenimiento del estructuralismo. Remite, a modo de prueba, al proyecto enciclopedista del siglo XVIII y a las investigaciones filológicas de Rask, Schlegel y Grimm en la primera mitad del siglo XIX. Pero incluso en el siglo XX, la importancia de las ciencias del lenguaje no puede reducirse exclusivamente a los análisis lingüísticos estructuralistas. En efecto, Dumézil, "que no es lingüista, sino filólogo", ha

25 La dimensión política del estructuralismo es abordada por Foucault repetidas veces en los textos que componen este volumen. Así, por ejemplo, afirma: "la estructura se revela en la acción política al mismo tiempo que esta modela y modifica las estructuras. No considero pues el estructuralismo como una actividad exclusivamente teórica para intelectuales de café; muy bien puede y debe, por fuerza, articularse con algo así como una práctica" (en el presente volumen, "Todo se convierte en objeto de un discurso. Entrevista con Michel Foucault", p. 110).

26 Michel Foucault, "Lingüística y ciencias sociales", en el presente volumen, p. 128.

llevado adelante reconstrucciones sociológicas, sirviéndose precisamente de la filología.[27] La novedad introducida por el estructuralismo no radicaría, entonces, en la primacía del lenguaje y de las disciplinas que se ocupan de él respecto de las ciencias humanas, que es muy anterior y ha tenido otras formas, sino en la nueva manera en que, a partir del estructuralismo, la lingüística puede servir como modelo epistemológico. Foucault subraya, en este sentido, el hecho de que la lingüística contemporánea, a diferencia por ejemplo de la gramática comparada del siglo XIX, no analiza colecciones empíricas de datos, como raíces y flexiones, sino "conjuntos sistemáticos de relaciones" que son independientes de la naturaleza empírica de los elementos que las componen.[28] A partir de aquí surge una serie de cuestiones que la lingüística plantea a las otras ciencias humanas, por ejemplo, si estas relaciones se pueden generalizar, es decir, trasponer a otros ámbitos (de la fonética a las relaciones de parentesco), o si las formalizaciones lingüísticas se vinculan con las formalizaciones lógicas. Pero, más allá de estas cuestiones, lo que le interesa a Foucault es que, en las explicaciones estructuralistas en términos de conjuntos sistemáticos de relaciones, la explicación causal es dejada de lado. Por ello, sostiene que

> nos encontramos en presencia de un magnífico instrumento de racionalización de lo real, el del análisis de las relaciones, un análisis que es probablemente formalizable, y advertimos que esa racionalización tan fecunda de lo real ya no pasa por la asignación del determinismo y la causalidad.[29]

También aquí se hace presente otro elemento común al estructuralismo y a la arqueología. En efecto, más allá de los procedimientos específicos del método estructural –de los que, como hemos

27 Íd.
28 Ibíd., p. 129.
29 Ibíd., p. 131.

señalado, Foucault insistirá en distanciarse–, la búsqueda de una lógica de lo real, que no sea una explicación causal en términos deterministas o hegelianos, constituye uno de los ejes del método arqueológico. La descripción de la regularidad de las series discursivas, retomando el lenguaje de *El orden del discurso*, no busca establecer nexos de "causalidad mecánica o de necesidad ideal".[30]

Del mismo modo, respecto de la pretendida oposición entre la sincronía de las estructuras y la diacronía de la historia o, en otros términos, entre simultaneidad y sucesividad históricas, Foucault se muestra, por un lado, crítico respecto de ciertas interpretaciones y, por otro, no muy lejos de las posiciones estructuralistas. Así, sostiene que "elegir la sincronía no es elegir el presente contra el pasado y lo inmóvil contra lo evolutivo. [...] El punto de vista sincrónico no es un corte estático que niegue la evolución".[31] En el mismo sentido, un poco más adelante afirma:

> Este examen de las condiciones necesarias y suficientes para que acaezca un cambio local es igualmente necesario y poco menos que indispensable para que el análisis pueda transformarse en una intervención práctica y efectiva.[32]

LA TAREA DE LA FILOSOFÍA: SUPUESTOS Y POSIBILIDADES DE UNA POLÍTICA PROGRESISTA

Ahora bien, ¿qué sentido atribuir –si es que lo que tienen– a estos elementos comunes entre el estructuralismo y la arqueología? La conversación titulada "La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el 'hoy'", incluida en el presente volumen, nos ofrece una posible respuesta. Aquí Foucault distingue entre dos

30 Michel Foucault, *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971, p. 61.
31 Michel Foucault, "Lingüística y ciencias sociales", en el presente volumen, p. 133.
32 Ibíd., p. 134.

formas de estructuralismo: uno metodológico y otro al que denomina "generalizado". El primero está representado por la concepción teórica que sirve de fundamento al método de la lingüística o la etnología contemporáneas. El otro, en cambio,

> sería una actividad por medio de la cual teóricos, no especialistas, se esfuerzan por definir las relaciones actuales que puede haber entre tal y cual elemento de nuestra cultura, tal o cual ciencia, tal dominio práctico y tal dominio teórico, etc. En otras palabras, se trataría de una suerte de estructuralismo generalizado y ya no limitado a un dominio científico preciso y, por otra parte, de un estructuralismo que incumbiría a nuestra cultura, nuestro mundo actual, el conjunto de las relaciones prácticas o teóricas que definen nuestra modernidad. En ese aspecto, el estructuralismo puede valer como una actividad filosófica, si se admite que el papel de la filosofía consiste en diagnosticar.[33]

Ciertamente, como con frecuencia lo ha señalado el propio Foucault, en la caracterización de la filosofía como una actividad de diagnóstico y en el componente antihumanista de su pensamiento –sobre el que volveremos enseguida–, incluido el tema de la desaparición del sujeto, es necesario tener en cuenta la influencia de las lecturas de Nietzsche, Blanchot y Bataille.[34] Sobre todo hay que considerar el caso de Nietzsche, para además comprender las diferencias con las posiciones estructuralistas.

Al respecto, Foucault sostiene: "mi arqueología debe más a la genealogía nietzscheana que al estructuralismo propiamente dicho".[35] Y, en el mismo sentido, en su "Lección sobre Nietzsche"

33 Michel Foucault, "La filosofía estrucuralista permite diagnosticar lo que es el 'hoy'", en el presente volumen, pp. 76-77.

34 Cf., por ejemplo, en el presente volumen, pp. 97-98, 163, 170-171, 292-293.

35 Michel Foucault, "Sobre las maneras de escribir la historia", en el presente volumen, p. 171.

en la Universidad McGill de Montreal (1971), en la que reformula los temas centrales de la arqueología, Foucault sostiene que es a partir de este pensador que es posible

> hablar de signo y de interpretación, de su indisociabilidad, por afuera de la fenomenología; hablar de signos por afuera de todo "estructuralismo"; hablar de interpretación independientemente de toda referencia a un sujeto originario; articular los análisis de los sistemas de signos con los análisis de las formas de violencia y dominación; pensar el conocimiento como un proceso histórico antes que como problemática de la verdad y, de modo fundamental, antes que como relación sujeto-objeto. El conocimiento liberado de toda relación sujeto-objeto, esto es el saber.[36]

Pero, junto con estas influencias –sea en la necesidad de precisiones, a los ojos de Foucault, acerca de los modos corrientes de entender el estructuralismo; sea, de manera explícita, en la distinción entre estas dos formas de estructuralismo–, no podemos dejar de subrayar que lo que está en juego es, en el fondo, la definición de la tarea de la filosofía contemporánea que, sin renunciar a la "lógica de lo real" o, si se prefiere, a la regularidad o la racionalidad en la historia, ya no puede concebirse como la descripción de una realidad finalmente eterna, puesto que responde a una causalidad determinista o ideal. Al contrario, ella debe establecer, retomando las expresiones de Foucault, las condiciones para una transformación efectiva y real.

En este contexto, vale la pena contrastar esta posición de Foucault con sus declaraciones en la discusión titulada "Filosofía y verdad" (1967), incluida también en el presente volumen. Para Foucault, la función de la filosofía ya no consiste, como sostiene

36 Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, París, Gallimard-Seuil, París, 2011, p. 205 [trad. cast.: *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012].

Jean Hyppolite, en recuperar "un sentido de la totalidad",[37] dado que nos encontramos "inmersos en esa totalidad suprimida por las ciencias".[38] La idea de totalidad no es, a diferencia de lo que afirma Paul Ricœur, "la manera en que yo recupero racionalmente la relación de mi ser con el Ser". Ni la tarea de la filosofía consiste, como sostiene en este caso Alain Badiou, en ser "un centro de totalización de la experiencia de una época", dado que "es la categoría de totalidad como tal la que funda la continuidad del discurso filosófico",[39] aun cuando esta totalización tenga lugar "en el marco de un código o un lenguaje".[40] Foucault opone a esta concepción de la filosofía, que dominó el pensamiento del siglo XIX desde Hegel y la primera parte del siglo XX, la concepción de la filosofía como diagnóstico.[41]

Como hemos señalado, este abandono de una filosofía concebida como empresa de totalización y, consecuentemente, la adopción de la actividad de diagnóstico como actividad propia de la filosofía, esto es, la identificación de las formas efectivas y prácticas del cambio, no han sido, a nuestro modo de ver, suficientemente subrayados en la lectura de *La arqueología del saber*. Y, sin embargo, un recorrido atento por el texto no puede dejar de advertir la estrecha relación que se entreteje entre la descripción del archivo y su dimensión política. Foucault afirma, en efecto, que la descripción del archivo "comienza con el exterior de nuestro propio lenguaje; su lugar es el margen de nuestras propias prácticas discursivas. En tal sentido vale para nuestro diagnóstico. No porque nos permita hacer el cuadro de nuestros rasgos distintivos y esbozar de antemano la figura que tendremos en el futuro", sino porque "nos desune de nuestras continuidades: disipa esa identidad temporal en que nos gusta contemplarnos a nosotros mismos

37 Michel Foucault, Alain Badiou, Georges Canguilhem, Dina Dreyfus, Jean Hyppolite y Paul Ricœur, "Filosofía y verdad", en el presente volumen, p. 54.
38 Ibíd., p. 60.
39 Ibíd., p. 66.
40 Ibíd., p. 65.
41 Véase Michel Foucault, "¿Qué es usted, profesor Foucault?", en el presente volumen, pp. 93-94.

para conjurar las rupturas de la historia; rompe el hilo de las teleologías trascendentales, y allí donde el pensamiento antropológico interrogaba el ser del hombre o su subjetividad, hace que se manifieste el otro, y el exterior".[42]

La polémica con el estructuralismo y la insistencia en distanciarse de él buscan evitar, en definitiva, retomando en sentido inverso las expresiones de Badiou, que la empresa de totalización sea llevada a cabo en el marco de un código o del lenguaje. Las ambigüedades de Foucault respecto del estructuralismo responden, en definitiva, a esta ambigüedad propia del estructuralismo. Por un lado, este ha posibilitado que la filosofía sea pensada como actividad de diagnóstico a través del análisis de las regularidades sistemáticas de las prácticas discursivas; pero, por otro, no ha desalojado por completo la idea de totalidad.

Podemos comprender, entonces, por qué Foucault ha dicho, con palabras mucho más adecuadas que sus declaraciones en la conclusión de *La arqueología del saber*: "he tenido con el estructuralismo una relación a la vez de distancia y de duplicación".[43]

Ahora bien, si existe una solidaridad entre humanismo, antropología y pensamiento dialéctico,[44] no sorprende que, junto con el de estructuralista, el de antihumanista haya sido otro de los motes frecuentes enarbolados por sus críticos. La diseminación arqueológica del sujeto se enmarca en uno de los temas más recurrentes y constantes del pensamiento de Foucault: la crítica al humanismo, y, dado que las más diversas posiciones han podido combinarse con él, llega a considerarlo "la pequeña prostituta de todo el pensamiento, toda la cultura, toda la moral, toda la política de los últimos veinte años".[45]

42 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, ob. cit., p. 172 [trad. cast.: p. 172].
43 Michel Foucault, "La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el 'hoy'", en el presente volumen, p. 79.
44 Cf. Michel Foucault, "¿Ha muerto el hombre?", en el presente volumen, p. 186.
45 Michel Foucault, "¿Qué es usted, profesor Foucault?", en el presente volumen, p. 99.

También aquí, como respecto de la relación con el estructuralismo y por razones similares, pero quizá con más énfasis aún, está en juego la dimensión política del pensamiento de Foucault y la tarea que le atribuye a la filosofía. De entre las muchas preguntas que le hicieron llegar, a través de Jean-Marie Domenach, los lectores de la revista *Esprit*, Foucault elige responder sólo una, que toca, según sus palabras, el "corazón" de su trabajo, y que es la siguiente:

> Un pensamiento que introduce la coacción del sistema y la discontinuidad en la historia de la mente, ¿no despoja de todo fundamento a una intervención política progresista? ¿No conduce al siguiente dilema: o bien la aceptación del sistema, o bien el llamado al acontecimiento salvaje, a la irrupción de una violencia exterior, la única capaz de derribar el sistema?[46]

En la extensa respuesta a esta pregunta, que puede leerse en este volumen, Foucault comienza poniendo en duda que aquello que la descripción arqueológica de los discursos deja de lado, en particular el sujeto identitario y la teleología de la historia, sean elementos indispensables para una política progresista.[47] Más adelante, presenta cinco hipótesis acerca de la forma posible de una política progresista alineada con los supuestos e instrumentos conceptuales de la arqueología del saber, es decir, poniendo en una estrecha relación archivo y política, esto es, la descripción de los enunciados en la modalidad de sus regularidades históricas y sus posibilidades de acción y transformación. En la tercera de estas hipótesis afirma:

> una política progresista no hace del hombre, de la conciencia o del sujeto en general el operador universal de

46 Michel Foucault, "Para una política progresista no humanista. Respuesta a una pregunta", en el presente volumen, p. 193, n. 1.
47 Cf. ibíd., pp. 206 y 211.

> todas las transformaciones: define los planos y las funciones diferentes que los sujetos pueden ocupar en un dominio que tiene sus reglas de formación.[48]

EL LIBRO Y EL SUJETO

Actualmente en la Biblioteca Nacional de Francia, un manuscrito de 660 páginas, redactado con la minúscula caligrafía de Michel Foucault, contiene otra versión de *La arqueología del saber*, diferente de la editada en 1969. La primera parte de este manuscrito se remonta a abril de 1966, momento en que Foucault, de cuarenta años, publica *Las palabras y las cosas*. En esta versión de 1966 de la parte introductoria no se hace mención ni de la problemática de la discontinuidad, ni de las categorías habitualmente utilizadas en el campo de la historia de las ideas, ni del estructuralismo. Sí, en cambio, se habla de la desaparición del sujeto, como en la versión de 1969. Esta primera parte del manuscrito lleva como título, precisamente, "Le livre et le sujet".[49] Sólo que, en este caso, no se trata principalmente de la desaparición o ausencia del sujeto en el discurso de los otros, sino en el propio discurso: en el discurso que Foucault está escribiendo en ese preciso momento y en sus otros discursos, los que contienen sus libros anteriores y también sus libros por venir. En efecto, esta versión diferente y anterior de *La arqueología del saber* es, según Foucault, un "libro de segundo nivel", pero que no es ni "un programa" ni "un balance".[50]

Ahora bien, si no se trata de un programa ni tampoco de un balance, ¿en qué consiste, entonces, este "segundo nivel"? Podría

48 Ibíd., p. 219.

49 Michel Foucault, "'Le livre et le sujet'. Première version de L'archéologie du savoir. Introduction", *Cahiers de l'Herne*, núm. 95, 2011, París, p. 72. En la entrevista incluida en el presente volumen, "Sobre las maneras de escribir la historia" (1967), Foucault presenta su trabajo con otro estilo, pero conceptualmente es idéntico a la redacción del manuscrito de 1966.

50 Ibíd., p. 71.

responderse diciendo, en pocas palabras, que es el lugar donde el arqueólogo hace consigo mismo la experiencia de su arqueología. Es el lugar, según la fórmula propia de Foucault, de "un pronom sans 'personne', un pronom qui était condition et fonction du discours lui-même".[51] Expresión que puede traducirse, teniendo en cuenta la amplitud semántica del término francés "personne", como: "un pronombre sin 'persona', sin 'nadie', un pronombre que fuese condición y función del discurso mismo". En este sentido, Foucault reiteradamente precisa: "quisiera haber sido el soporte de un texto que no tuviese nombre", "este 'yo' no es la presencia de mi vida, la oscuridad de mi experiencia que hace irrupción en mi discurso y delata, de este modo, la región inconsciente de donde viene. Es una función de mi discurso, la tarea ciega que le permite existir y hablar, pero que forma parte de su tejido, en el que ocupa un punto determinado y dispone a su alrededor los elementos de aquel", "no se trata de 'mí' [*moi*], ni de mi 'método', sino de esta función que está activa en lo que yo digo, que se puede intentar describir a partir de ahí, pero que no puede definirse independientemente de su relación con los otros discursos que le son anteriores o contemporáneos".[52]

La siguiente sección del manuscrito se titula "*Le discours en général*". La exposición ya no está centrada en el sujeto del discurso o, si preferimos, en la función del pronombre personal de primera persona en clave arqueológica; sino que, como frecuentemente hace, Foucault comienza aquí poniendo en duda las posibles maneras de caracterizar su trabajo: ¿historia de las ciencias?, ¿historia de las ideas?, ¿análisis de las diferentes maneras en que los hombres han representado las riquezas, la locura o el lenguaje?[53] Sólo una fórmula breve aparece como la más adecuada: "nada más banal que esta pequeña actividad de lector y de escriba".[54]

51 Ibíd., p. 82.
52 Ibíd., pp. 79, 80-81 y 83.
53 Ibíd., pp. 84-85.
54 Ibíd., p. 85.

NOTA DEL EDITOR

En la presente edición de textos de Michel Foucault aparecen consignadas como notas de edición [N. del E.], con números arábigos, las que corresponden a la edición francesa, y como notas del traductor [N. del T.] o del editor a cargo del volumen [E. C.], con asteriscos, las que se ha considerado imprescindible agregar pensando en el lector de habla española.

Al comienzo de cada texto se incluye entre corchetes una breve referencia contextual (para aclarar si se trata de un entrevista, de una introducción o de otro tipo de texto, así como el año en que se publicó); al final del volumen figuran la fuente bibliográfica completa de todos los textos y sus respectivos títulos originales.

I. FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

1. Filosofía y psicología

[Conversación con Alain Badiou, 1965.]

—¿Qué es la psicología?

—Le diré que no creo que haya que intentar definir la psicología como ciencia, sino tal vez como forma cultural, inscrita en toda una serie de fenómenos que la cultura occidental ha vivido desde hace mucho, y en los cuales pudieron originarse cosas como la confesión, como la casuística, como los diálogos, discursos, razonamientos que se desplegaban en algunos ámbitos durante la Edad Media, las cortes de amor, e incluso en los salones refinados del siglo XVII.

—¿Hay relaciones interiores o exteriores entre la psicología como forma cultural y la filosofía como forma cultural? ¿Y es la filosofía una forma cultural?

—Usted hace dos preguntas:

1. ¿La filosofía es una forma cultural? Le diré que no soy muy filósofo, de modo que no estoy demasiado bien situado para saberlo. Creo que ese es el gran problema en que nos debatimos hoy en día; tal vez la filosofía sea, en efecto, la forma cultural más general en la cual podamos reflexionar sobre lo que es Occidente.

2. Ahora bien, ¿cuáles son las relaciones entre la psicología como forma cultural y la filosofía? En este caso creo que nos encontramos en un punto del conflicto que desde hace ciento cincuenta años opone a los filósofos y los psicólogos, un problema reactivado actualmente por todas las cuestiones que giran en torno de la reforma de la enseñanza.

Creo que podemos decir lo siguiente: ante todo que, en efecto, la psicología, y por su intermedio las ciencias humanas, mantienen desde el siglo XIX una relación muy intrincada con la filosofía. ¿Cómo pudo concebirse ese entrelazamiento de la filosofía y las ciencias humanas? Podemos decirnos que en el mundo occidental la filosofía, a ciegas, y de algún modo en el vacío, la oscuridad, la noche de su propia conciencia y de sus métodos, había circunscrito un dominio, el dominio al que se daba el nombre de "alma" o "pensamiento" y que ahora sirve de herencia para las ciencias humanas, que tienen que explotarlo de manera clara, lúcida y positiva. De forma tal que las ciencias humanas ocuparían de pleno derecho ese dominio un poco vago que la filosofía, tras señalarlo, había dejado baldío.

Eso es lo que podríamos responder. Creo que es lo que dirían de bastante buena gana las personas a quienes podemos ver como defensoras de las ciencias humanas, las personas que consideran que la vieja tarea filosófica nacida en Occidente con el pensamiento griego debe retomarse ahora con los instrumentos de esas ciencias. No veo que de ese modo se delimite con exactitud el problema; me parece que una manera semejante de analizar las cosas está ligada, sin duda, a una perspectiva filosófica que es el positivismo.

También podría decirse otra cosa, lo contrario: que el hecho de que, desde el siglo XIX, haya sido posible algo así como una antropología quizás forme parte del destino de la filosofía occidental. Cuando digo antropología no pretendo referirme a la ciencia específica a la que damos ese nombre, y que es el estudio de las culturas exteriores a la nuestra; por antropología entiendo la estructura propiamente filosófica en virtud de la cual todos los problemas de la filosofía se sitúan ahora dentro de un dominio que podemos llamar el de la finitud humana.

En la medida en que ya sólo se puede filosofar sobre el hombre en cuanto es un *homo natura*, e incluso en cuanto es un ser finito, ¿no será toda filosofía, en el fondo, una antropología? La filosofía se convierte entonces en la forma cultural dentro de la cual son posibles todas las ciencias del hombre en general.

Esto es lo que podría decirse; algo que sería, si se quiere, el análisis inverso del que esbocé hace un momento, y que recupe-

raría entonces para el gran destino de la filosofía occidental a las ciencias humanas, como un momento atrás podíamos recuperar la filosofía a modo de programa vacío de lo que deben ser esas ciencias. Tal es el intrincamiento, y quizá sea eso lo que tenemos que pensar a la vez aquí y ahora, donde nos encontramos, y, en general, en los años venideros.

—Usted dijo, en la primera perspectiva, que la filosofía se concebía en suma como la disciplina que prescribía su dominio a una ciencia positiva que, a continuación, se ocupaba de su dilucidación concreta. Desde ese punto de vista, ¿qué es lo que puede garantizar la especificidad de la psicología respecto de los otros tipos de investigación? ¿Puede y pretende el positivismo garantizar, por sus propios medios, esa especificidad?

—Y bien, en una época en que las ciencias humanas recibían su problemática, su dominio y sus conceptos de una filosofía que era, a grandes rasgos, la del siglo XVIII, creo que la psicología podía definirse ya fuese como ciencia, digamos, del alma, ya como ciencia de la conciencia, ya como ciencia del individuo. En esa medida, me parece que la separación respecto de las otras ciencias humanas que existían por entonces, y que ya era posible, podía hacerse de manera bastante clara: se podía oponer la psicología a las ciencias del orden fisiológico, como se opone el alma al cuerpo; se la podía oponer a la sociología, como se opone el individuo a la colectividad o el grupo, y si se define la psicología como la ciencia de la conciencia, ¿a qué se la va a oponer? Así, en el caso de una época que en líneas generales se extiende de Schopenhauer a Nietzsche, diríamos que la psicología se opone a la filosofía como la conciencia se opone al inconsciente. Creo por otra parte que la reorganización y el nuevo recorte de las ciencias humanas se produjeron justamente en torno de la dilucidación de lo que es el inconsciente, es decir, sobre todo alrededor de Freud, y esa definición positiva, heredada del siglo XVIII, de la psicología como ciencia de la conciencia y del individuo ya no puede ser válida una vez que se toma en cuenta la existencia de Freud.

—Situémonos ahora en la otra perspectiva: la problemática del inconsciente, que a su entender es el principio de la reestructuración del dominio de las ciencias humanas, ¿qué sentido le atribuye cuando se ve a las ciencias humanas como un momento del destino de la filosofía occidental?

—Este problema del inconsciente es en realidad muy difícil, porque en apariencia puede decirse que el psicoanálisis es una forma de psicología que se agrega a la psicología de la conciencia, que duplica la psicología de la conciencia con un estrato complementario que sería el del inconsciente. Y de hecho, enseguida se advirtió que el descubrimiento del inconsciente acarreaba al mismo tiempo un montón de problemas que ya no incumbían, precisamente, al individuo o al alma opuesta al cuerpo; antes bien, se devolvía al interior de la problemática propiamente psicológica aquello que, hasta ese momento, estaba excluido de ella, fuera en calidad de fisiología –y así se reintroducía el problema del cuerpo– o de sociología, y se reintroducía el problema del individuo, con su medio, su grupo de pertenencia, la sociedad en la que está inmerso, la cultura en la que él y sus ancestros no han dejado de pensar. Con ello, el mero descubrimiento del inconsciente no es una adición de dominios, no es una extensión de la psicología: es en realidad la confiscación, por parte de esta, de la mayoría de los dominios que abarcaban las ciencias humanas, de tal modo que puede decirse que a partir de Freud todas las ciencias humanas se convirtieron, de una manera u otra, en ciencias de la psique. Y el viejo realismo a la manera de Durkheim, que pensaba la sociedad como una sustancia opuesta al individuo, considerado a su vez como una especie de sustancia integrada dentro de la sociedad, ese viejo realismo, digo, me parece ahora impensable. De igual modo, la vieja distinción, la vieja oposición del alma y el cuerpo, válida aún para la psicofisiología del siglo XIX, ya no existe más, ahora que sabemos que nuestro cuerpo forma parte de nuestra psique o de la experiencia, a la vez consciente e inconsciente, a la que se dirige la psicología, de suerte tal que, en el fondo, ahora ya no queda más que la psicología.

—Esa reestructuración que lleva a una especie de totalitarismo psicológico se efectúa en torno del tema –retomo su expresión– del descubrimiento del inconsciente. Ahora bien, la palabra "descubrimiento" está ligada en general a un contexto científico. ¿Cómo entiende usted, entonces, el descubrimiento del inconsciente? ¿De qué tipo de descubrimiento se trata?

—Bien, el inconsciente fue literalmente descubierto por Freud como una cosa; él lo percibió como una serie de mecanismos que existían a la vez en el hombre en general y en uno u otro hombre en particular.

¿Condenó Freud con ello a la psicología a una cosificación radical, contra la cual no dejó de reaccionar toda la historia de la psicología moderna, hasta Merleau-Ponty y los pensadores contemporáneos? Es posible, pero tal vez la condición de posibilidad de la psicología fue justamente ese horizonte absoluto de cosas, aunque fuera en calidad de crítica.

Pero, por otro lado, para Freud el inconsciente tiene una estructura de lenguaje; no hay que olvidar, sin embargo, que Freud es un exégeta y no un semiólogo, un intérprete y no un gramático. En síntesis, su problema no es un problema de lingüística, es un problema de desciframiento. Ahora bien, ¿qué es interpretar, qué es tratar un lenguaje no en cuanto lingüista sino en cuanto exégeta, en cuanto hermeneuta, como no sea precisamente admitir que hay una suerte de grafía absoluta que tendremos que descubrir en su materialidad misma, a la cual debemos reconocer como una materialidad significante –segundo descubrimiento–, para descubrir luego lo que quiere decir –tercer descubrimiento– y, cuarto y último, descubrir conforme a qué leyes esos signos quieren decir lo que quieren decir? En ese momento, y sólo en ese momento, nos topamos con el estrato de la semiología, vale decir, los problemas de la metáfora y la metonimia, los procedimientos mediante los cuales un conjunto de signos está en condiciones de poder decir algo. Pero ese cuarto descubrimiento sólo ocupa el cuarto lugar en relación con otros tres mucho más decisivos, y esos tres primeros son el descubrimiento de algo que está allí, delante de nosotros, el descubrimiento de un texto por interpretar, el

descubrimiento de una especie de suelo absoluto para una hermenéutica posible.

—Los especialistas en el desciframiento de textos distinguen desciframiento y decodificación: el primero consiste en descifrar un texto cuya clave poseemos, y la segunda, un texto del que desconocemos la clave, la estructura misma del mensaje. ¿Los métodos psicológicos serían del orden del desciframiento o de la decodificación?

—Yo diría que son del orden de la decodificación, y pese a ello no del todo, porque también en este caso desciframiento y decodificación son conceptos que los lingüistas definieron en esencia para poder recuperar aquello que, en mi opinión, es irrecuperable para cualquier lingüística, es decir, la hermenéutica, la interpretación. En fin, admitamos, si le parece, la noción de decodificación; le diré que Freud decodifica, esto es, reconoce que hay un mensaje y no sabe qué quiere decir, no sabe conforme a qué leyes los signos pueden querer decir lo que quieren decir. Es preciso, por tanto, que descubra de una sola vez lo que quiere decir el mensaje y las leyes en virtud de las cuales el mensaje quiere decir lo que quiere decir. En otras palabras, es preciso que el inconsciente contenga no sólo lo que dice sino la clave de lo que dice. Y es por eso, además, que el psicoanálisis, la experiencia del psicoanálisis y el lenguaje psicoanalítico siempre apasionaron a la literatura. Hay una especie de fascinación de la literatura contemporánea, no sólo por el psicoanálisis, sino por todos los fenómenos que participan en la locura. En efecto, ¿qué es esta ahora, en el mundo contemporáneo, si no un mensaje, en fin, lenguaje, signos de los que en verdad se espera, porque sin ello la cosa sería demasiado espantosa, que quieran decir algo; signos de los que no se sabe qué quieren decir ni cómo lo dicen? Y, por consiguiente, hay que tratar la locura como un mensaje que tendría en sí mismo su clave. Es lo que hace Freud delante de un síntoma histérico, y lo que hace la gente que ahora procura abordar el problema de la psicosis.

Y después de todo, ¿qué otra cosa es la literatura más que un lenguaje determinado del que sabemos a las claras que no dice

lo que dice, puesto que, si la literatura quisiera decir lo que dice, se limitaría a decir: "La marquesa salió a las cinco"? Bien sabemos que no dice eso; por tanto, sabemos que es un lenguaje secundario, replegado sobre sí mismo, que quiere decir otra cosa y no lo que dice. No sabemos cuál es ese otro lenguaje que está por debajo, sabemos simplemente que al cabo de la lectura de la novela debemos haber descubierto lo que quiere decir y en función de qué leyes el autor pudo decir lo que quería decir. Tenemos que haber hecho la exégesis y la semiología del texto.

Por consiguiente, hay algo así como una estructura simétrica de la literatura y la locura que consiste en que no se puede hacer su semiología sin hacer su exégesis, ni su exégesis sin hacer su semiología, y esta copertenencia es, creo, absolutamente inexorable. Limitémonos a decir que hasta 1950 habíamos comprendido –muy mal y, además, de manera muy aproximada–, con referencia al psicoanálisis o la crítica literaria, que se trataba de algo así como una interpretación. No habíamos advertido que existía todo un aspecto de semiología, de análisis de la estructura misma de los signos. Ahora se descubre esa dimensión semiológica y como consecuencia se oculta el aspecto de la interpretación; y, de hecho, es la estructura de envoltura, de ovillamiento, lo que caracteriza el lenguaje de la locura y el lenguaje de la literatura, razón por la cual se llegaría a lo siguiente: que no sólo se psicologizan todas las ciencias humanas, sino también la crítica literaria y la literatura.

—En suma, y para mantener su perspectiva cosista, si el inconsciente se presenta como un objeto-texto, donde el mensaje se revela adherido en todo momento a su código, de modo que no existe un código general en cuyo marco el mensaje pueda, en resumidas cuentas, descubrir a priori su sentido, el resultado es que una psicología no puede ser una ciencia general; jamás tiene que vérselas con otra cosa que con textos que, en cuanto portadores de su propio código específico, son radicalmente singulares, y la psicología es en consecuencia ciencia del individuo no sólo en su objeto sino, al fin y al cabo, en su método. ¿O acaso hay una hermenéutica general?

—También aquí debemos distinguir entre lo general y lo absoluto; no hay hermenéutica absoluta, en el sentido de que nunca

se puede estar seguro de llegar al texto último, al texto que no quiere decir otra cosa detrás de lo que quiere decir. Del mismo modo, nunca se puede estar seguro, por otro lado, de hacer una lingüística absoluta. Por lo tanto, por uno u otro extremo, jamás estamos seguros de alcanzar la forma absolutamente general o el texto absolutamente primero.

Dicho esto, creo con todo que hay estructuras generalizadas más o menos grandes y que, por ejemplo, puede haber, en varios individuos, unos cuantos procedimientos que son idénticos, que podemos encontrar de la misma manera en unos y otros, y no hay motivos para que las estructuras que hemos descubierto para uno no valgan para otro.

—¿La psicología será, en última instancia, la ciencia de esas estructuras o el conocimiento del texto individual?

—La psicología será el conocimiento de las estructuras, y la eventual terapéutica que no puede no estar ligada a ella será el conocimiento del texto individual; esto es, no me parece que la psicología pueda desvincularse jamás de cierto programa normativo. La psicología tal vez sea en verdad, como la filosofía misma, una medicina y una terapéutica; incluso diría que es sin duda una medicina y una terapéutica. Y el hecho de que en sus formas más positivas esté disociada en dos subciencias, que serían la psicología y la pedagogía, por ejemplo, o la psicopatología y la psiquiatría, no hace que esa disociación en dos momentos así aislados sea otra cosa, en realidad, que el signo de la necesidad de reunirlos. Toda psicología es una pedagogía, todo desciframiento es una terapéutica: no podemos saber sin transformar.

—En varias oportunidades usted pareció decir que la psicología no se conforma con establecer relaciones, estructuras, por rigurosas y complejas que sean, entre elementos dados, sino que siempre comporta interpretaciones y que, al contrario, las otras ciencias, cuando se topaban con datos que debían interpretarse, se revelaban insuficientes y entonces, según parece usted decir, era hora de que la psicología entrara en escena. Si esto es exacto, ¿cree que en expresiones como "psicología

humana" y "psicología animal" la palabra "psicología" tiene el mismo sentido?

—Me alegra que haya hecho esa pregunta, porque en realidad yo mismo he sido responsable de un deslizamiento. En primer lugar, dije que la articulación general de las ciencias humanas había sido íntegramente remodelada por el descubrimiento del inconsciente, y que la psicología, por paradójico que parezca, había asumido una suerte de imperativo sobre las demás ciencias; después me puse a hablar de la psicología en una perspectiva estrictamente freudiana, como si no pudiera haber psicología que no fuera freudiana. A partir de Freud hubo un nuevo recorte general de las ciencias humanas: esto es un hecho que me parece innegable y que ni siquiera los psicólogos más positivistas podían negar. Eso no quiere decir que toda la psicología, en sus desarrollos positivos, se haya convertido en una psicología del inconsciente o una psicología de las relaciones de la conciencia con el inconsciente. Persistió cierta psicología fisiológica, persistió cierta psicología experimental. Después de todo, las leyes de la memoria, tal como las estableció mi homónimo hace cincuenta, sesenta años, no tienen en rigor nada que ver con el fenómeno del olvido freudiano. Esta cuestión sigue siendo la que es, y no creo que en el nivel del saber positivo y cotidiano la presencia del freudismo haya cambiado realmente las observaciones que pueden hacerse sea en los animales, sea incluso en lo concerniente a ciertos aspectos del comportamiento humano. La del freudismo es una especie de transformación arqueológica profunda, no una metamorfosis general de todo el saber psicológico.

—Pero entonces, si el término "psicología" admite aspectos tan diferentes, ¿cuál es el sentido que les es común? ¿Hay una unidad de la psicología?

—Sí, si se acepta que cuando un psicólogo estudia el comportamiento de una rata en un laberinto, lo que busca definir es la forma general de comportamiento que podría valer tanto para la rata como para un hombre; siempre se trata de lo que se puede saber del hombre.

—¿Aceptaría usted, entonces, que se dijese: el objeto de la psicología es el conocimiento del hombre, y las diferentes "psicologías" son otros tantos instrumentos de ese conocimiento?

—Sí, en el fondo lo admitiría sin atreverme mucho a decirlo, porque parece demasiado simple... Pero es mucho menos simple si se piensa que, a comienzos del siglo XIX, surgió un muy curioso proyecto de conocimiento del hombre. Este es probablemente uno de los hechos fundamentales en la historia de la cultura europea, porque si es cierto que en los siglos XVII y XVIII hubo libros que se llamaban *Tratado del hombre*[1] o *Tratado de la naturaleza humana*,[2] también lo es que no se ocupaban en absoluto del hombre como lo hacemos nosotros cuando hacemos psicología. Hasta fines del siglo XVIII, es decir hasta Kant, toda reflexión sobre el hombre es una reflexión secundaria con respecto a un pensamiento que, por su parte, es primario y es, digamos, el pensamiento de lo infinito. Siempre se trata de responder a preguntas como las siguientes: habida cuenta de que la verdad es lo que es, o de que la matemática o la física nos han enseñado tal o cual cosa, ¿cómo es posible que percibamos como percibimos, que conozcamos como conocemos, que nos equivoquemos como nos equivocamos?

A partir de Kant se produce la inversión, esto es: el problema del hombre ya no va a plantearse a partir de lo infinito o la verdad como una especie de proyección; desde Kant lo infinito deja de ser algo dado, ya no hay más que la finitud, y en ese sentido puede decirse que la crítica kantiana acarreaba consigo la posibilidad –o el peligro– de una antropología.

1 René Descartes, *L'homme de René Descartes...*, publicado por C. Clerselier, París, C. Angot, 1664; reedición, *Traité de l'homme*, en *Œuvres et lettres*, edición de A. Bridoux, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 1963, pp. 803-873 [trad. cast.: *Tratado del hombre*, Madrid, Alianza, 1990]. [N. del E.]

2 David Hume, *A Treatise of Human Nature, Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Londres, J. Noon, 1739-1740, 3 vols. [trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Orbis, 1981, 3 vols.]. [N. del E.]

—En cierta época, y con referencia a las ciencias humanas, se promovió en nuestros cursos la distinción entre "explicar" y "comprender". ¿Le parece que tiene algún sentido?

—No me atrevo a afirmarlo, pero me parece que el primero en distinguir y proponer, justamente, "explicar" y "comprender" como formas epistemológicas radicales, absolutas e incompatibles una con otra fue Dilthey. Ahora bien, se trata aun así de algo muy importante, y fue precisamente él quien hizo, que yo sepa, la única historia, un poco tentativa pero muy interesante, de la hermenéutica en la historia occidental. Creo de todas maneras que lo que hay aquí, en el fondo, es la sensación de que la hermenéutica representaba un modo de reflexión muy singular, cuyo sentido y valor corrían el riesgo de quedar ocultos por modos de conocimiento diferentes, tomados en mayor o menor medida de las ciencias de la naturaleza, y Dilthey sentía con toda claridad que el modelo epistemológico de las ciencias de la naturaleza iba a imponerse como norma de racionalidad a las ciencias del hombre, a pesar de que esas mismas ciencias del hombre no eran, probablemente, más que uno de los avatares de las técnicas hermenéuticas que no habían dejado de existir en el mundo occidental desde los primeros gramáticos griegos, entre los exégetas de Alejandría, entre los exégetas cristianos y modernos. Y yo creo que Dilthey percibió el contexto hermenéutico históricamente global en nuestra cultura, al cual pertenecían la psicología y las ciencias del hombre en general. Eso es lo que, de manera un poco mítica, definió al hablar de la comprensión como opuesta a la explicación. La explicación sería el mal modelo epistemológico; la comprensión es la figura mítica de una ciencia del hombre devuelta a su sentido radical de exégesis.

—¿Considera usted pertinente decir de la psicología como ciencia y como técnica lo que se dice de las ciencias exactas y rigurosas, a saber, que ella misma hace su filosofía, es decir, que ejerce de por sí la crítica de sus métodos, sus conceptos, etcétera?

—Creo que actualmente pasa algo por el estilo en el psicoanálisis y varias otras ciencias como la antropología. Que después del aná-

lisis de Freud sea posible algo como el análisis de Lacan, que después de Durkheim sea posible un Lévi-Strauss, todo eso prueba a las claras, en efecto, que las ciencias humanas están instaurando en sí mismas y para sí mismas cierta relación crítica que no deja de hacer pensar en la que la física o la matemática ejercen con respecto a sí mismas; y otro tanto puede decirse en el caso de la lingüística.

—Pero ¿no en el de la psicología experimental?

—Pues bien, hasta hoy, no. Pero, después de todo, cuando los psicólogos hacen estudios sobre el aprendizaje y ponen a prueba los resultados para ver en qué medida pueden los análisis sobre la información permitir formalizar datos así obtenidos, la psicología también establece consigo misma una suerte de relación reflexiva, generalizadora y fundacional. Ahora bien, de la cibernética o de la teoría de la información no puede decirse que sean la filosofía de la psicología del aprendizaje, así como no puede decirse que lo que Lacan hace hoy en día, o lo que hace Lévi-Strauss, sean la filosofía de la antropología o del psicoanálisis. Se trata más bien de cierta relación reflexiva de la ciencia consigo misma.

—Si usted estuviera en un curso de filosofía, tal como se dicta en la actualidad, ¿qué enseñaría de la psicología?

—La primera precaución que tomaría, si fuera profesor de filosofía y tuviera que enseñar psicología, sería comprarme la máscara más perfeccionada que pudiera imaginar y la más lejana a mi fisonomía habitual, a fin de que mis alumnos no me reconociesen. Trataría, como Anthony Perkins en *Psicosis*, de adoptar otra voz, para que no pudiera revelarse nada de la unidad de mi discurso. Esa sería la primera precaución que tomaría. A continuación, procuraría, en la medida de lo posible, iniciar a los alumnos en las técnicas que tienen vigencia actualmente entre los psicólogos: métodos de laboratorio, métodos de psicología social; procuraría explicarles en qué consiste el psicoanálisis. Y después, en la hora siguiente, me sacaría la máscara, volvería a hablar con mi propia

voz y haría filosofía, sin perjuicio de toparme, en ese momento, con la psicología, como una especie de callejón sin salida absolutamente inevitable y absolutamente fatal en el que se vio metido el pensamiento occidental en el siglo XIX. Pero al decir que es un callejón sin salida absolutamente inevitable y fatal no la criticaría como ciencia, no diría que no se trata de una ciencia tan positiva, no diría que es algo que debería ser más filosófico o menos filosófico: me limitaría a decir que hubo una suerte de sueño antropológico en el cual, de alguna manera, la filosofía y las ciencias del hombre se fascinaron y se adormecieron unas a otras, y que hay que despertar de ese sueño antropológico como antaño nos despertamos del sueño dogmático.

2. Filosofía y verdad*

[Conversación con Alain Badiou, Georges Canguilhem, Dina Dreyfus, Jean Hyppolite y Paul Ricœur, marzo de 1965.]

PRIMERA PARTE (J. HYPPOLITE Y G. CANGUILHEM)

J. Hyppolite: No hay contradicción entre las proposiciones "no hay error en filosofía" y "la única verdad es la verdad científica". Tal vez antaño se podía hablar de verdad en filosofía y de verdad en las ciencias, en la medida en que había ciencias. Pero hoy –y esto es irreversible– sólo hay realmente verdades –en plural– donde hay ciencia, donde la ciencia las establece.

G. Canguilhem: Además, me parece que, al decir que no hay verdad filosófica, yo no quería decir:

- que un filósofo jamás tiene que preocuparse por saber si dice o no la verdad, y
- que la filosofía es ajena a una investigación concerniente a la naturaleza, el sentido o la esencia de la verdad.

J. Hyppolite: Justamente, hay que hacer una diferencia entre la verdad y la esencia de la verdad. Así como se ha dicho que la esencia de la técnica no es técnica, la esencia de la verdad no es una verdad. Es una problemática, pero una problemática auténtica en comparación con las verdades especializadas de las ciencias actuales.

* Acerca de la relevancia de este debate y su relación con las posiciones de Michel Foucault, véase la introducción de este volumen. [N. de E. C.]

G. Canguilhem: La relación de la filosofía con esas verdades sucesivamente definidas por las ciencias es objeto de una meditación, una investigación de la que no puede decirse que sea verdadera o falsa, en el sentido en que se habla de verdadero o falso en las ciencias.

J. Hyppolite: Además, en tu conversación con Badiou dijiste que las ciencias no incumbían a un objeto total que se llame naturaleza, universo o mundo. Ese objeto total está dislocado en las ciencias. Hoy, las verdades científicas son esencialmente culturales, ya no tienen nada de cosmológico. Es lo que Bachelard advierte con claridad cuando utiliza la palabra "cósmico" sólo para la poesía, lo imaginario, y nunca para lo racional. Pero en el filósofo persiste un sentido de la totalidad que no podemos suprimir de nuestra vida.

G. Canguilhem: Es la definición misma de la filosofía.

J. Hyppolite: ¿Hay en ello una base, un terreno que pertenece a la filosofía, aunque en él no puedan discernirse verdades o una verdad. Y lo que ahora está en cuestión es la exploración de ese terreno, y el nombre que vamos a darle... la exploración de un terreno a partir del cual las ciencias se desarrollan, rompiendo con él, y al que sin duda es preciso devolverlas cuando se quiere evaluar la diversidad de las ciencias con respecto a la existencia humana.

G. Canguilhem: Esa es, en efecto, la tarea propia de la filosofía. Y esto quiere decir que la filosofía debe enfrentar ciertos lenguajes especiales, ciertos códigos, con lo que sigue siendo básica y fundamentalmente ingenuo en la experiencia vivida. La filosofía no se dirige especialmente a nadie, sino universalmente a todos. Y la relación entre el pensamiento filosófico y el pensamiento de las distintas disciplinas científicas es una relación concreta y de ninguna manera abstracta o especial. En esa medida –y esto es lo que yo quería decir–, el valor propio de verdad no es el que conviene a la filosofía. Y si me preguntan por lo que llamo "valor filosófico", responderé que no veo qué otro nombre darle, salvo precisamente el de "valor filosófico".

J. Hyppolite: Una explicación científica no quita nada a la experiencia vivida de los hombres: cuanto más cultural sea la ciencia, menos cósmica y total será y más necesidad habrá de filosofía para reunir a los hombres. La filosofía será tanto más indispensable cuanto más verdadera, más rigurosa, más técnica sea la ciencia en un dominio especial...

G. Canguilhem: Cuanto menos se parecen las ciencias a la filosofía, más se deja ver, justamente, la necesidad intelectual de la filosofía.

SEGUNDA PARTE (M. FOUCAULT Y P. RICŒUR)

M. Foucault: En su programa, usted dijo que el fin de la filosofía, la meta que esta debía proponerse, era una especie de clarificación del lenguaje y el establecimiento de una coherencia. Y habló del polisemismo fundamental del lenguaje. ¿No hay en ello una suerte de oposición que coincidiría con la que se creyó advertir entre Hyppolite y Canguilhem, el primero al decir que no hay error en filosofía y el segundo al decir que la única verdad es la verdad científica? ¿No podríamos decir que la ciencia estaría entonces del lado de la coherencia, y la filosofía, del lado de la polisemia?

P. Ricœur: Creo que esa oposición debe introducirse y mantenerse dentro del propio trabajo filosófico. La coherencia no es una meta sino el medio obligado, el pasaje impuesto a la filosofía y lo que la separa por completo de la poesía, de la literatura. Pero esa coherencia jamás podrá ser más que un ideal formal para la filosofía, porque esta debe considerarse como el coto cerrado donde se enfrentan la riqueza del lenguaje, que entraña el peligro del equívoco, y la ley de coherencia, que es la regla de comunicación; como el lugar de enfrentamiento entre una tarea formal de coherencia y el esfuerzo por recuperar, a través de la multiplicidad de los sentidos, aquello de lo que a fin de cuentas se trata en filosofía: decir lo que es.

M. Foucault: Vale decir que el polisemantismo se situaría sea del lado de la ontología, sea del lado de los contenidos culturales revelados y transmitidos por la historia, y la coherencia estaría del lado de la forma misma del discurso.

P. Ricœur: ¡Sí! En mi programa hablaba de comunicación: esa comunicación con uno mismo y con el otro constituye el plano formal del discurso. Pero no creo que la filosofía pueda definirse por su propia formalidad. Me parece que la filosofía nos devuelve a una pregunta mucho más primitiva, la pregunta, en suma, primordial, la pregunta de Aristóteles: "¿Qué es lo que es?"

M. Foucault: Pero entonces, dígame, ¿el polisemantismo es sólo una propiedad formal del lenguaje?

P. Ricœur: Como la lengua filosófica es la lengua de los filósofos, la lengua de su propia historia, sólo puede dejar sobrevenir el sentido mismo de su discurso a través de un debate constante con los sentidos heredados.

En consecuencia, un filósofo sólo puede promover una nueva problemática en debate con las viejas problemáticas, y esta misma situación es una situación equívoca. Y es por lo tanto a través de esta que también él debe ir a la caza de la polisemia.

TERCERA PARTE (J. HYPPOLITE, G. CANGUILHEM, P. RICŒUR, M. FOUCAULT Y D. DREYFUS)

D. Dreyfus: Supongo que ya han hablado entre ustedes del tema. A mi entender, en el problema que hoy nos ocupa hay tres cuestiones ligadas entre sí:

– la primera cuestión, el primer punto, es la contradicción aparente –y digo bien, "aparente"– entre la proposición de Hyppolite, "no hay error en filosofía", y la proposición de Canguilhem, "no hay verdad filosófica".

Por lo demás, algunos interpretan así la proposición de Hyppolite: "el filósofo nunca se equivoca". Creo que no es exactamente eso lo que él ha querido decir;

- la segunda cuestión es la dilucidación de la concepción de Canguilhem;
- para terminar, la tercera cuestión, que, a mi modo de ver, subyace a las demás, que constituye el sentido de las demás, es la cuestión de la significación de la empresa filosófica. ¿Qué significa "filosofar"?

Estos tres puntos están vinculados y creo que hay que considerarlos en conjunto.

J. Hyppolite: Por mi parte, opino que la contradicción es, en efecto, puramente aparente. Lo que dijo Canguilhem me parece complementario de lo que yo decía.

G. Canguilhem: En mi opinión, tampoco hay sin duda desacuerdo alguno. De todas maneras, me sorprende un poco que me hayan entendido mal.

Dije: "No hay verdad filosófica".

No quise decir: "No hay verdad en una filosofía". Puesto que un filósofo puede equivocarse si incurre en paralogismos.

Simplemente quise decir esto: el discurso filosófico sobre lo que las ciencias entienden por "verdad" no puede calificarse a su vez de verdadero. No hay verdad de la verdad.

J. Hyppolite: La cosa va más lejos. Creo que podríamos decir que, así como la esencia de la técnica no es técnica, la esencia de la verdad no es una verdad.

Mientras que para Kant, por ejemplo, la analítica trascendental representaba un tipo de verdad, esto ya no es cierto para nosotros hoy en día.

Estamos en una antropología, que se supera; nunca estamos en un trascendental.

M. Foucault: Sí, pero aun lo antropológico sobre lo cual, por desdicha, reflexionamos demasiado a menudo, es precisamente un trascendental que querría ser verdadero en el nivel natural.

J. Hyppolite: Pero no puede serlo.

M. Foucault: No puede serlo: pero apenas intentamos definir una esencia del hombre que pueda enunciarse a partir de sí misma y sea a la vez el fundamento de todo conocimiento posible y de todo límite posible del conocimiento, estamos en pleno paralogismo.

H. Dreyfus: En definitiva, ¿admiten ustedes, sí o no, que hay una verdad del discurso filosófico como tal, es decir, que pueda calificársele de verdadero o falso? ¿O que pueda decirse que un sistema filosófico es verdadero o falso?

G. Canguilhem: Personalmente, no lo admito. No veo cuál es el criterio al que pueda referirse un sistema filosófico para decir de él que es verdadero o falso.

M. Foucault: Yo tampoco lo admito. Hay una voluntad de verdad...

H. Dreyfus: Si se apunta a la verdad, aun cuando no se la alcance, lo que está en cuestión sigue siendo la norma de verdad. Ahora bien, sin duda se trata de eso: ¿conviene la norma de verdad a la filosofía?

G. Canguilhem: Yo no admito que la norma de verdad convenga a la filosofía. Lo que le conviene es otro tipo de valor.

P. Ricœur: Sí, ¿pero no es porque usted empezó por pensar el problema de la verdad en términos de norma y criterio? Me pregunto si la cuestión de la verdad no es la última que podamos plantearnos, y no la cuestión previa. El problema de la verdad no se puede plantear a partir de un modelo epistemológico, sino de otra cuestión. Me parece que la cuestión fundamental de la filo-

sofía es lo que es. Entonces, si la primera pregunta es "¿qué es lo que es?" –pregunta de Aristóteles–, la teoría del conocimiento es secundaria con respecto a la teoría del ser, y la ciencia misma es secundaria con respecto al conocimiento. De manera que lo que usted llama "valor", ¿no debemos llamarlo "verdad", si definimos a esta como la recuperación más completa posible del discurso y de lo que es?

Si usted coincide en que hay un problema de valor para la filosofía, el campo en el cual se integran el valor científico y los otros valores es justamente un campo donde viene a manifestarse lo que hace un momento yo llamaba "verdad", a saber, la recuperación del Ser por su discurso.

Entonces, nunca tenemos otra cosa que una forma, no diría desposeída, dado que es una forma privilegiada, pero sí una forma derivada de la verdad científica.

G. Canguilhem: En cierta manera, podría responder a su pregunta rechazándola; es decir, podría rechazar su definición de la verdad como la recuperación del discurso y de lo que es. Para la ciencia, precisamente, lo que es es lo que ella define de manera gradual como lo verdadero, con prescindencia de toda relación con un ser supuesto como término de referencia.

En la medida en que algunas filosofías mantuvieron una suerte de definición realista de la verdad, por esa confrontación del discurso y el Ser, puede admitirse que, a partir de lo que hoy se entiende por verdad en la ciencia, es posible sacar la conclusión de que la filosofía, sin dejar de ser fiel a su proyecto fundamental, es capaz de definir o al menos entrever su propio valor, su propia autenticidad, sin reivindicar para sí el concepto de verdad del que, desde luego, tiene que ocuparse en cuanto ella es el lugar donde la verdad de la ciencia se confronta con otros valores, como los estéticos o los éticos.

J. Hyppolite: Canguilhem ha dicho que, para la ciencia, ya no había objeto total, ni naturaleza, ni cosmos, ni universo, y que en la hora actual ya no había más ciencia sino ciencias, esto es, aspectos especializados en extremo y que establecen técnicamente su ver-

dad. Pero somos, existimos y estamos inmersos en esa totalidad suprimida por las ciencias.

P. Ricœur: Sin embargo, esa relación con la totalidad es la cuestión de la verdad. Acepto que, históricamente, las filosofías son contemporáneas de ciertas formas de ciencia y que, en consecuencia, también los enunciados filosóficos son víctimas del envejecimiento, en cuanto son correlativos de un estado de las ciencias. Pero la cuestión misma, a saber, el hecho de que soy en lo que es y vivencio a la vez mi situación, tengo en ella proyectos y, en esa relación de situación con proyecto, despliego cierta luz en la cual es posible un discurso, es la cuestión de la verdad; porque si no la llamamos verdad sino valor, la relación entre los diferentes valores en juego en nuestra existencia va a quedar completamente separada de la cuestión de la totalidad. En otras palabras, la idea de totalidad es la manera como yo recupero racionalmente la relación de mi ser con el Ser.

CUARTA PARTE (J. HYPPOLITE, G. CANGUILHEM, P. RICŒUR, A. BADIOU Y D. DREYFUS)

G. Canguilhem: Me parece que no le dije otra cosa a Badiou, cuando señalé que la totalidad no la encontrábamos por el lado de la naturaleza, el cosmos o el mundo, sino que era precisamente el asunto propio de la filosofía, y que los valores deben confrontarse unos con otros en el seno mismo de una totalidad que no puede sino conjeturarse. Pero ya que sólo puede conjeturarse y no podemos, en mi opinión, darle la significación del Ser en sentido aristotélico, me parece que la tarea propia del filósofo no participa específicamente en ese modo de juicio al que convienen expresamente los valores de verdadero y falso.

D. Dreyfus: ¿Qué pensar entonces de una empresa como la de Descartes? ¿En el prólogo de los *Principios,* por ejemplo, no se trata de apuntar a la verdad?

G. Canguilhem: Sí, aunque resulta que el prólogo de los *Principios* es el prólogo de un tratado de física y cosmología. Vale decir que, en el caso de Descartes, estamos en presencia de una filosofía tradicional para la cual el problema práctico, el problema concreto, está íntimamente ligado al problema de la determinación de lo verdadero. Cuando quitamos de la física, cuando quitamos de la filosofía de Descartes precisamente aquello que, hoy en día, ya no puede calificarse de verdadero, ¿nos queda en ella, en esa filosofía, algo de lo cual podamos decir justamente que es una proposición filosófica que, ella sí, es verdadera o falsa?

J. Hyppolite: ¿Estaríamos de acuerdo en decir que hoy ya no es posible tener un pensamiento filosófico que se asemeje a la ontología antigua, es decir, a una teoría previa del Ser; que, por lo tanto, ya no hay teología: que ya no hay categorías objetivas preexistentes a la ciencia, capaces de sustituir a un pensamiento revolucionario activo?

G. Canguilhem: No hay ontología, no hay teología, no hay categoría objetiva preexistente a la ciencia... Y entre mis oyentes que acaso se sintieron sorprendidos por mi fórmula sobre la no verdad filosófica, están precisamente aquellos para quienes la filosofía es en rigor un sustituto de la teología, o los que creen contar de ahora en más con el instrumento para transformar la filosofía en ciencia.

P. Ricœur: Pero las categorías objetivas de las que usted habla son ya una forma degradada de su propia cuestión. Es esa cuestión la que hay que recuperar. Y si hay una cuestión, ¿cómo designará usted la relación que tenemos con ella, si no lo hace como una relación de verdad? De lo contrario, ¡usted hará de la reunión de los valores y de su confrontación una mera magnitud cultural!

Ahora bien, las culturas ponen de relieve precisamente algunas combinaciones de valores y son el medio histórico de la confrontación axiológica. Pero de lo que se trata cuando decimos con Descartes –el Descartes del *Cogito*– "pienso, luego existo", es que la cuestión implicada en el "existo" no está ligada a la historia de una cultura. Es de otra dimensión.

G. Canguilhem: Quizá sea de otra dimensión. Pero cuando usted pregunta: la relación de la pregunta "¿qué soy?" con el Ser, ¿no puede llamarse "verdad"?, mi respuesta es que no puedo llamar "verdad" a una pregunta. En rigor, podría llamar "verdad" a una respuesta. La pregunta por la verdad es tal vez una pregunta filosófica. Pero una filosofía, en la medida en que se propone como una respuesta a esa pregunta, no puede clasificarse, con respecto a otra que da una respuesta diferente, conforme al criterio de lo verdadero y lo falso. En otras palabras, no puedo decir que la filosofía de Kant es verdadera y que la de Nietzsche es falsa. Hay filosofías ridículas, filosofías cortas de miras. No conozco una filosofía falsa y, por consiguiente, no conozco una verdadera.

P. Ricœur: Pero si nos interesamos en la filosofía es porque cada una tiene una relación interna entre sus preguntas y sus respuestas. Al esbozar el campo finito de su verdad propia, nos interesa porque tenemos la convicción o la esperanza de que, a través de esas obras finitas del espíritu humano, se produzca el reencuentro con el Ser mismo. Sin ello seríamos esquizofrénicos. Pero no contamos a la vez con el medio de mostrar que se trata de lo mismo.

Por eso, todo lo que podemos decir es que esperamos estar en la verdad. Pero no podemos asimilar la verdad a un sistema filosófico producido por la historia de la cultura.

A. Badiou: Querría volver a llevar la cuestión a un terreno acaso más elemental y más positivo al mismo tiempo. Usted mismo mostró que la ciencia no descubre la verdad o no revela una realidad que le sea anterior, sino que instituye o constituye a la vez el problema de la verdad y los procedimientos concretos mediante los cuales ese problema puede, parcialmente, recibir una serie de respuestas ordenadas. Usted aceptaría entonces, sin duda, decir que la ciencia no es aquello a través de lo cual el hombre descubre lo verdadero, sino que es históricamente la forma de cultura que instituye, en un terreno válido, el problema de lo verdadero. En consecuencia, si usted admite así que el hombre es, en suma, históricamente productor de la verdad bajo la forma científica, se plantea entonces, como en el caso de toda producción, el proble-

ma del fin o el *telos* del producir. Yo estaría entonces de acuerdo en decir que la filosofía no es como tal una producción de verdades, sino que se interroga sobre el fin o el destino de ese acontecimiento productor específico que ha surgido en su historia.

G. Canguilhem: Si me cuesta muy poco aceptar lo que usted me pide es porque me parece que lo dijimos en el transcurso de nuestra conversación. Por lo que recuerdo, creo haber dicho que la cuestión de la posibilidad de la ciencia no era una cuestión científica. El porqué de la matemática no era una cuestión de matemático. La ciencia constituye la verdad sin finalidad, sin finalidad de la verdad. La interrogación sobre la finalidad de la verdad, es decir, sobre lo que se puede hacer con ella en una práctica, por ejemplo, es precisamente una interrogación filosófica. Pero me parece que toda la filosofía moderna, sobre todo desde Kant, se caracteriza por eso, a saber: que el conocimiento de la verdad no basta para resolver la cuestión filosófica total.

J. Hyppolite: Canguilhem me concederá sin duda que las ciencias hablan un lenguaje técnicamente cercano a un lenguaje unívoco, y son las únicas que constituyen verdades en el sentido estricto del término. Ese lenguaje, que tiene cierto código, que se instituye sobre la base de ciertas convenciones expresas, está por sí mismo ligado a un lenguaje natural. Partamos entonces de este lenguaje natural, que era a no dudar espontáneamente ontológico antes de la filosofía y ya no puede serlo hoy en día, pero que no por eso deja de ser un lenguaje natural. Ese lenguaje natural es el código de sí mismo, mientras que todos los otros se codifican en relación con él. Queda, pues, cierto lugar donde se reencuentran todos los problemas técnicos de verdad que descubren las ciencias cada vez más culturales y especializadas, un lugar del que partimos y al que volvemos. De atreverme, diría que la verdadera filosofía, en nuestros días, está obligada a ser una cierta vulgarización, en el mejor sentido de la palabra. Entiendo por ello que está obligada a retraducir poco a poco lo que no se traducirá jamás porque, aun en las intersecciones de las ciencias, estas siguen siendo ciencias especiales.

De modo tal que se malinterpreta el pensamiento de Canguilhem si se cree que quería hablar de una verdad del cientificismo, del tipo "el porvenir de la ciencia". Pero, en definitiva, quiso decir todo lo contrario. Hay verdades científicas y hay un lugar donde germina la esencia de la verdad, la existencia en su proyecto total. Pero a la filosofía le ha sucedido algo irreversible: ya no se puede rehacer una ontología, como Aristóteles o como Descartes. Hay algo a partir de Kant que hace que el pensamiento filosófico sea lo más indispensable y, a la vez, que ya no pueda volver a ciertas posiciones.

P. Ricœur: Al mismo tiempo, puedo comprender perfectamente cuál era la cuestión en las filosofías pasadas, y por consiguiente lo que esos filósofos buscaban y, por decirlo de algún modo y retomando su lenguaje, el lugar de donde aquellas partían, el lugar a donde van, que ya no es un lugar que esté prohibido o cerrado para nosotros.

Por eso la historia de la filosofía no es la historia de la ciencia. Usted decía que no hay error en la filosofía, pero también podría decirse que no hay problema, pregunta o cuestión que sean abolidos o estén perimidos, mientras que en la historia de las ciencias, la historia de las técnicas, hay en verdad algo que se ha perdido definitivamente.

Me parece en suma que no sólo podemos reconocer en los filósofos del pasado una problemática que no está perimida, que no está superada, sino que, aun sin recurrir a la norma de verdad, podemos evaluar en resumidas cuentas el alcance, la magnitud o la fuerza de un sistema de filosofía, en el sentido en que usted decía hace un momento que hay filosofías ridículas, filosofías cortas de miras, y en el sentido de que la historia de la filosofía es originalmente selectiva y todo el mundo distingue a los grandes filósofos, los momentos importantes de esa historia y los momentos secundarios.

A. Badiou: ¿Aceptaría decir que una filosofía es, en suma, un centro de totalización de la experiencia de una época? Eso, si tenemos en cuenta que la ambigüedad de las relaciones con la ciencia

se origina tal vez en el hecho de que esa totalización se esfuerza por actuar en el marco de un código o un lenguaje que, en parte, importa de la ciencia sus criterios de rigor y hasta de coherencia.

Con ello, tendríamos a la vez una definición del proyecto filosófico y, según creo, podríamos reconocer el valor y la significación de ese proyecto con prescindencia de la noción de verdad, en sentido estricto. Dispondríamos, por otro lado, de una suerte de norma con respecto a ese proyecto, una finalidad en relación con la cual el proyecto configuraría su sentido y su dignidad y, al mismo tiempo, podríamos acaso dar parte de las ambigüedades, las dificultades que se han producido localmente en la confrontación entre ciencia y filosofía, habida cuenta de que en diversas épocas pasadas y quizás aún hoy, la filosofía pudo creer en la posibilidad de que esa totalización general de la experiencia de una época en la cual ella estaba comprometida se formulara en un lenguaje analógicamente riguroso, en comparación con el modelo o paradigma que le proporcionaba la ciencia.

Tomemos el caso de Descartes, por ejemplo, con el concepto mediador de método; me parece que, en ese caso, reservaríamos a la filosofía la originalidad constitutiva del proyecto filosófico; explicaríamos que, en cierto modo, este es contemporáneo del proyecto científico, y al mismo tiempo podríamos rendir cuenta, cosa que me parece fundamental, del concepto de gran filosofía, puesto que si retiramos la norma de verdad, sigue siendo preciso reintroducir otra que nos permita la evaluación de los discursos filosóficos.

P. Ricœur: Sí. Al mismo tiempo, no hay que dejar que esas filosofías vuelvan a reducirse a meras magnitudes culturales que sean puntos de concentración históricos, so pena de perder lo que estaba en cuestión en ellas y, a la vez, expulsar de la historia de la filosofía el sentido de la continuidad de las preguntas filosóficas y, por consiguiente, del espacio en el cual esas preguntas se promueven, para llegar simplemente a una especie de historia cultural de la filosofía, en lugar de una historia filosófica de la filosofía.

Es menester que la historia de la filosofía sea una actividad no de historiador, sino de filósofo. Es menester que, en cierta for-

ma, el reconocimiento de una cuestión arcaica por un hombre de nuestros días se haga en un espacio determinado de encuentro, que es quizá lo que podríamos llamar justamente verdad del ser o verdad de la existencia.

Y ese reconocimiento tiene dos dimensiones: por una parte, es nuestra capacidad de entrar en el diálogo de todos los filósofos y de cada uno con todos –cosa que es precisamente la historia de la filosofía–, y por otra, lo que Badiou llamaba hace un momento la relación de totalización con una época.

Estar en el discurso continuo de los grandes filósofos, estar en la comprensión de las preguntas de mi tiempo: acaso resida allí lo que es a la vez la historicidad y la perennidad de la filosofía.

J. Hyppolite: Me parece que en lo que decía Badiou hay dos cuestiones, cuya relación plantea una dificultad; decir que una filosofía es un centro de totalización de una época (y en el fondo sin duda es así como por mi parte la concibo) y decir también que es un diálogo con todas las filosofías son dos cosas bastante diferentes. Podría ser, en efecto, que hubiera en nuestra historia puntos de novedad esenciales sobre la actualidad, lo cual no hace desaparecer el diálogo con las filosofías del pasado. Podría ser que antes del nacimiento de la filosofía haya habido una manera determinada de plantear el problema de la filosofía y el Ser, y podría ser que haya habido una época en que la ciencia pareció casi autosuficiente y una época en que ya ni siquiera puede haber un Newton y tal vez tampoco un Einstein, y cuando la filosofía se ve de nuevo obligada a plantearse de otra manera, sin romper el diálogo con el pasado; pero esa novedad, para pensar una época, es también algo esencial.

A. Badiou: Sí, estoy de acuerdo, pero me parece que si la filosofía, en el seno mismo de su proyecto, debe tener la mediación de su propia historia, es porque encuentra en esta los instrumentos que se forjaron progresivamente y que son los de la categoría de totalidad.

En otras palabras, me parece que es la categoría de totalidad como tal la que funda la continuidad del discurso filosófico. Y el

diálogo que entablamos con ella se apoya en la identidad transhistórica de cada una de las filosofías históricas.

P. Ricœur: Sí, yo soy muy sensible a lo que decía Hyppolite acerca de la novedad; pero también solemos equivocarnos en lo que respecta a ella: cuántas épocas creyeron haber verdaderamente roto con lo que las había precedido. Ahora bien, a menudo la comprensión de la novedad está incluso en un retorno al arcaísmo, sin lo cual recaeríamos en ese tiempo de progreso que no es, a buen seguro, el tiempo de la filosofía.

J. Hyppolite: Tiene razón; pero lo que yo quería evitar era una concepción de los problemas filosóficos extraída de una *philosophia perennis* en la que no creo. Creo en el diálogo de los filósofos, creo en la mediación de los filósofos y creo mucho más en el pensamiento filosófico que en una historia independiente de problemas filosóficos a través de los filósofos.

G. Canguilhem: Estoy de acuerdo con la definición que ha dado Badiou de la función filosófica como totalización de la experiencia de una época. Sin embargo, no deja de presentar dificultades. Si es muy cierto que no hay progreso filosófico y también lo es que la filosofía es la totalización de la experiencia de una época, en la medida en que esa experiencia contiene modos tales como la ciencia, el arte o la técnica, que, al menos en el caso de la ciencia y la técnica, son actividades que descalifican o desvalorizan su propio pasado –esa es incluso su función esencial–, la integración en un momento dado de una matemática como la de Hilbert, una física como la de Einstein, una pintura como la de Picasso, la integración de esos modos de experiencia, precisamente porque algunos de ellos comportan el progreso, jamás puede llevarse a cabo de la misma manera, aunque la intención de totalización se mantenga idéntica; y, por consiguiente, no hay homogeneidad filosófica, es decir, homogeneidad de esas tentativas de integración, desde el punto de vista de su procedimiento, su estilo y sus conclusiones.

Entonces, no se las puede confrontar unas con otras sobre la

base de cierta relación que pueda calificarse de mayor o menor, desde el punto de vista de la verdad.

Por tanto, las filosofías se distinguirán unas de otras no porque unas sean más verdaderas que otras, sino porque hay filosofías que son grandes y otras que no lo son.

D. Dreyfus: ¿En qué las reconoce? En otras palabras, ¿cuál es el criterio de la grandeza o la cortedad de miras?

G. Canguilhem: No me parece que, propiamente hablando, haya un criterio. Hay signos, indicios por los cuales se reconoce una gran filosofía y una filosofía pequeña o corta de miras, como acabo de decir. Si es cierto que la filosofía debe ser la vulgarización –en un sentido no vulgar, como decía Hyppolite– de todos los códigos diferentes que adoptan las ciencias en vías de constitución y todas las actividades de tipo cultural de una época dada, creo que hay un lado fundamentalmente ingenuo, y diría hasta popular, de la filosofía, que con frecuencia se tiende a pasar por alto. Y tal vez una gran filosofía sea una filosofía que ha dejado en el lenguaje popular un adjetivo: los estoicos dieron "estoico", Descartes dio "cartesiano", Kant dio "kantiano" y el imperativo categórico. En otras palabras, hay filosofías que, en efecto, totalizaron la experiencia de una época, que lograron extenderse a lo que no es filosofía, a los modos de la cultura (que, a su vez, deberán ser totalizados por otra filosofía), y que tuvieron en ese sentido un impacto directo sobre todo lo que podemos llamar nuestra existencia de todos los días, nuestra existencia cotidiana.

J. Hyppolite: De tal suerte que una gran filosofía es una filosofía capaz de traducirse de cierta manera en la lengua común de todos.

También hay que distinguir totalización de suma, estamos todos de acuerdo; y una totalización, para tener un punto de impacto, es muchas veces una totalización parcial y casi parcializada, de modo tal que el carácter agudo del genio filosófico –porque sin duda es algo que toca al genio– consiste en entrar en contacto con su época, no mediante el trabajo de los epígonos, sino por un contacto profundo con lo que la época está balbuceando.

P. Ricœur: Yo resistiría únicamente en un aspecto. No querría reducir a un criterio de influencia social lo que también es la relación de cada totalidad parcial con lo que hace un momento llamábamos espacio de encuentro de las filosofías, donde la cuestión es la verdad o, acaso, la verdad sigue siendo su propia cuestión. Esta presunción de verdad es quizá lo que el sentimiento popular percibe a la perfección en una gran filosofía.

G. Canguilhem: No digo lo contrario, y por eso prefiero aceptarle la palabra que usted acaba de reiterar y de la que yo me valí, es decir, popular, más que social. No quería hablar de un criterio social sino popular, que es, para mí, el signo de cierta autenticidad.

P. Ricœur: Por mi parte, no querría separar autenticidad de verdad.

G. Canguilhem: Pues bien, me parece justamente que toda mi defensa consistiría en decir que no veo por qué utilizar la misma palabra y el mismo concepto en dos sentidos diferentes.

D. Dreyfus: Pero usted, Alain Badiou, que es profesor, cuando define una filosofía como un centro de totalización de la experiencia de una época, ¿es eso lo que le permite enseñar filosofía? ¿Qué enseña con ese nombre?

A. Badiou: De un modo u otro, no se enseña una filosofía en el sentido de totalización de la experiencia de una época: hacerlo sería volver a impartir una enseñanza dogmática que procediera efectivamente a esa totalización. Sería algo así como el curso de Hegel o un curso de filosofía escolástica; por consiguiente, en el sentido muy riguroso del término, en una enseñanza elemental de la filosofía, en todo caso, no se filosofa. ¿Qué se hace, entonces? Y bien, creo que se enseña a los alumnos la posibilidad de la filosofía: mediante una serie de rodeos, mediante el examen de las doctrinas y los textos, mediante el examen de los conceptos, el recorrido de los problemas, se les muestra que es posible un lenguaje a través del cual se efectúe esa totalización. Y yo definiría de buena gana la enseñanza de la filosofía como la enseñanza de

la posibilidad de la filosofía, o la revelación de la posibilidad de la filosofía; si no, no habría otro recurso que enseñar una filosofía, que es justamente lo que nuestra enseñanza pretende evitar.

D. Dreyfus: Y desde el punto de vista de la enseñanza, ¿le sería posible sacar conclusiones sobre el debate que nos ha ocupado? Me refiero a la cuestión de la verdad o la no verdad filosófica.

A. Badiou: Es una cuestión difícil, porque ustedes no están de acuerdo y yo no creo que haya que disimular ese desacuerdo; pero, en suma, me invitan a desentrañar, por decirlo así, la verdad de ese desacuerdo sobre la verdad, y me temo que mi punto de vista sea en todo momento una totalización excesiva y recusada por cada uno de aquellos cuyo desacuerdo voy a intentar inscribir en un campo único.

Ustedes están en desacuerdo, pero al parecer el espacio de su desacuerdo está limitado por dos acuerdos que, de todas maneras, son esenciales.

En primer término, todos ustedes admiten que la ciencia es uno de los lugares de la verdad; en otras palabras, que tiene pleno sentido hablar de la verdad científica o las verdades científicas, y, por otra parte, también admiten todos que la cuestión de la esencia de la verdad es una cuestión propiamente filosófica que, como tal, no se incluye en el campo de la actividad científica. El desacuerdo comienza pues entre esos dos acuerdos, en el momento en que nos interrogamos sobre lo que regla, lo que norma la cuestión de la esencia de la verdad.

Ahora bien, el argumento esencial de Canguilhem contra la idea de verdad filosófica es que no es la verdad la que norma la cuestión de la esencia de la verdad. A lo cual Hyppolite, Ricœur y quizá yo mismo estaríamos tentados de responder que una verdad que ignora su propia esencia sólo puede calificarse de verdadera en un sentido débil o secundario, y que puede hablarse de una verdad filosófica al menos en el sentido de que la verdad filosófica se devela o se descubre como el proyecto de instituir el fundamento de la verdad. La cuestión pasa por saber, desde luego, cómo va a plantear la filosofía la cuestión misma, y en este punto

encontramos una serie de acuerdos: en primer lugar, todos han coincidido en decir que la cuestión de la esencia de la verdad, la cuestión de la verdad, la cuestión de la existencia o de lo que esta debe ser para sostener algo parecido a la verdad es, en cierta forma, contemporánea de la ciencia, y todos hemos dicho: no hay, en rigor de verdad, filosofía anterior a la ciencia, y es esta la que instituye el tipo de problema donde a continuación viene a inscribirse la filosofía.

La filosofía consiste entonces en preguntarse, conforme a un punto de vista que es el de la totalización, qué debe ser el hombre o qué relaciones debe mantener el hombre con el Ser para ser aquel para quien hay verdad. En resumen, la filosofía no se interroga, tal vez, sobre las verdades sino sobre el *telos* de la verdad, con respecto a la existencia humana. Esta definición supone para unos que la filosofía misma participa de una suerte de connivencia fundamental, fundacional, con la norma a la que pretende interpretar, y que se mantiene en suma bajo la luz de esta norma; y para otros, la cuestión supone al contrario que la filosofía, al interrogar el lugar de la verdad, sale de él y debe inventar sus propias normas.

Diría por tanto que, como siempre ocurre en filosofía, el desacuerdo surge pese a todo dentro de una definición y una cuestión que permite que nos comprendamos unos a otros; con ello quiero decir, y tal vez esa sea la ironía de su posición, Canguilhem, que la aspiración a la verdad del discurso de su interlocutor es reconocida por usted, aun cuando el contenido de su propio discurso consista en afirmar que el valor de verdad no tiene vigencia aquí.

Y, por consiguiente, yo diría que si el estatus de la verdad controlable, efectuada, precisa, sigue siendo el objeto de nuestro desacuerdo, es como si hubiera en el horizonte del diálogo un apuntar a lo verdadero o una apertura a lo verdadero, que es tal vez el punto a partir del cual hemos hecho nuestras preguntas, comprendido nuestras preguntas y también, por tanto, formulado nuestras respuestas.

3. ¿Qué es un filósofo?

[Conversación con Marie-Geneviève Foy, 1966.]

—¿Cuál es el papel del filósofo en la sociedad?

—El filósofo no tiene un papel en la sociedad. Su pensamiento no puede situarse en relación con el movimiento actual del grupo. Sócrates es un excelente ejemplo de ello: la sociedad ateniense sólo supo reconocerle un papel subversivo, y el orden establecido no podía admitir sus cuestionamientos. En realidad, sólo al cabo de unos cuantos años se toma conciencia del lugar de un filósofo; se le atribuye, en suma, un papel retrospectivo.

— ¿Pero entonces cómo se integra usted a la sociedad?

—Integrarme… Vea, hasta el siglo XIX a los filósofos no se los reconocía. Descartes era matemático, Kant no enseñaba filosofía sino antropología y geografía; se aprendía retórica, no filosofía, por lo cual no se trataba de que el filósofo se integrara. Es en el siglo XIX cuando por fin encontramos cátedras de filosofía; Hegel era profesor de filosofía. Pero en esa época se estaba de acuerdo en pensar que la filosofía se acercaba a su final.

—¿Coincide eso aproximadamente con la idea de la muerte de Dios?

—En cierta medida. Pero no hay que equivocarse, la noción de muerte de Dios no es la misma según la veamos en Hegel, Feuerbach o Nietzsche. Para Hegel, la Razón toma el lugar de Dios, es el espíritu humano que se realiza poco a poco; para Feuerbach, Dios era la ilusión que alienaba al Hombre, y este, una vez barrida esa ilusión, toma conciencia de su libertad; para Nietzsche, por

último: la muerte de Dios significa el fin de la metafísica, pero el lugar queda vacío, y de ninguna manera el Hombre toma el sitio de Dios.

—Sí, el último hombre y el superhombre.

—En efecto, nosotros somos los últimos hombres en el sentido nietzscheano, y el superhombre será quien haya vencido la ausencia de Dios y la ausencia del hombre en el mismo movimiento de superación. Pero, con referencia a Nietzsche, podemos volver a la pregunta que usted propone: para él, el filósofo es quien diagnostica el estado del pensamiento. Por lo demás, se pueden concebir dos clases de filósofos, el que abre nuevos caminos al pensamiento, como Heidegger, y el que desempeña en cierta forma el papel de arqueólogo, al estudiar el espacio en el cual se despliega el pensamiento, así como sus condiciones, su modo de constitución.

4. La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el "hoy"

[Conversación con Gérard Fellous, 1967.]

—Hace algunos decenios, la sociología, la psicología y la pedagogía formaban parte de la filosofía. Esas disciplinas se separaron de ella para bajar a la calle y tener aplicación en la vida cotidiana moderna. La filosofía parece haber quedado rezagada en esta evolución. ¿Cree usted, con todo, que esté amenazada?

—Creo, en efecto, que la situación de la filosofía cambió mucho desde hace un siglo. En primer lugar, la filosofía se aligeró de toda una serie de investigaciones que constituyeron las ciencias humanas, y ese fue el primer cambio.

Por otra parte, perdió su estatus privilegiado en relación con el conocimiento en general y la ciencia en particular. Dejó de legislar, de juzgar.

El tercer cambio al que no suele prestarse atención es muy característico e importante. La filosofía dejó de ser una especulación autónoma sobre el mundo, el conocimiento o el ser humano. Se convirtió en una forma de actividad inmersa en unos cuantos dominios. Cuando la matemática atravesó su gran fase de crisis a comienzos del siglo XX, se le buscaron nuevos fundamentos por medio de una serie de actos filosóficos. Fue un acto filosófico, asimismo, el que fundó la lingüística hacia la primera o segunda década del siglo. Y también fue un acto filosófico el realizado por Freud al descubrir el inconsciente como significación de nuestras conductas. Podemos preguntarnos igualmente si, en ámbitos de la práctica, el socialismo, por ejemplo, no es una especie de filosofía en acto.

En esa medida, si bien es cierto que las ciencias humanas bajaron a la calle e impregnan muchas de nuestras acciones, se topa-

ron en esa misma calle, instalada mucho antes que ellas, con la filosofía.

Puede decirse que, en el siglo XX, todo hombre que descubre o inventa, todo hombre que cambia algo en el mundo, el conocimiento o la vida de los hombres, es en parte un filósofo.

—El estructuralismo no es de origen reciente. Existe desde principios de siglo. Sin embargo, sólo hoy se habla de él. Para el gran público, usted es el sacerdote del "estructuralismo". ¿Por qué?

—Soy a lo sumo el monaguillo del estructuralismo. Digamos que agité la campanilla, los fieles se arrodillaron y los incrédulos lanzaron gritos. Pero el oficio había comenzado hacía ya tiempo. No fui yo quien consumó el verdadero misterio. Como observador inocente en su sobrepelliz blanca, así es como veo las cosas.

Podríamos decir que hay dos formas de estructuralismo: la primera es un método que permitió por igual la fundación de algunas ciencias como la lingüística, la renovación de algunas otras como la historia de las religiones y el desarrollo de ciertas disciplinas como la etnología y la sociología. Ese estructuralismo consiste en un análisis no tanto de las cosas, las conductas y su génesis, sino de las relaciones que rigen un conjunto de elementos o de conductas; estudia conjuntos en su equilibrio actual, mucho más que procesos en su historia. Ese estructuralismo demostró su valía al menos en este aspecto: permitió la aparición de nuevos objetos científicos, desconocidos con anterioridad (la lengua, por ejemplo), e incluso descubrimientos en campos ya conocidos; un ejemplo sería la solidaridad de las religiones y las mitologías indoeuropeas.

El segundo estructuralismo sería una actividad por medio de la cual teóricos, no especialistas, se esfuerzan por definir las relaciones actuales que puede haber entre tal y cual elemento de nuestra cultura, tal o cual ciencia, tal dominio práctico y tal dominio teórico, etc. En otras palabras, se trataría de una suerte de estructuralismo generalizado y ya no limitado a un dominio científico preciso y, por otra parte, de un estructuralismo que incumbiría a nuestra cultura, nuestro mundo actual, el conjunto de las relaciones prácticas o teóricas que definen nuestra modernidad.

En ese aspecto, el estructuralismo puede valer como una actividad filosófica si se admite que el papel de la filosofía consiste en diagnosticar. El filósofo ya no pretende decir lo que existe eternamente. Tiene la tarea mucho más ardua y huidiza de decir lo que pasa. En esa medida, bien puede hablarse de una especie de filosofía estructuralista que podría definirse como la actividad que permite diagnosticar lo que es el hoy.

—En esa perspectiva, podría concebirse que en un futuro cercano el filósofo será convocado a tareas muy prácticas.

—En efecto, puede concebirse al filósofo como una especie de analista de la coyuntura cultural. Entendida aquí la cultura en sentido amplio, no sólo la producción de obras de arte sino también las instituciones políticas, las formas de la vida social, las prohibiciones y restricciones diversas.

—En 1945 el existencialismo conseguía en Francia, y más tarde en los restantes países europeos, una resonancia tan fuerte que cobró la apariencia de una moda definitoria de una época. Se ha dicho que 1967 será al estructuralismo lo que 1945 fue al existencialismo.

—En efecto, 1945 señala la fecha en que cierta forma de filosofía franqueó el umbral de la notoriedad, y 1967 marca también el umbral de notoriedad del estructuralismo.

Dicho esto, no se puede comparar en modo alguno la situación del existencialismo y la del estructuralismo, por la excelente razón de que el existencialismo se formó en Francia a partir de una tradición filosófica (Hegel, Kierkegaard, Husserl y Heidegger) y también de una muy rica experiencia política, que era la de la lucha contra el fascismo y el nazismo desde 1933.

En cambio, el estructuralismo nació y se desarrolló en un período de aridez política, al menos en Francia, donde, una vez finalizada la Guerra de Argelia, el gaullismo tuvo muchas dificultades para movilizar el interés de los intelectuales.

Desierto político de un lado, pero, en contraste, extraordinaria proliferación de disciplinas teóricas, aunque no filosóficas, en las

que el estructuralismo encontró a la vez su origen y su lugar de manifestación. De manera que el existencialismo probablemente ofreció, durante unos diez años, un estilo de vida a unos cuantos intelectuales franceses y quizá también europeos, pero cabe decir que ningún saber pudo jamás calificarse de existencialista. En cambio, "estructuralista" puede ponerse como epíteto de una gran cantidad de investigaciones teóricas o prácticas: lingüística, sociología, historia, economía, etc. Es cierto, todavía no ha impregnado la existencia concreta de los hombres, como no sea bajo la forma de cierto desvelo por el rigor. El sistema es en la actualidad nuestra forma principal de honestidad.

—Por primera vez el sistema estructuralista pone en dificultades al marxismo. ¿Hasta qué punto está amenazado el marxismo, y por qué?

—Lo que está amenazado por el estructuralismo no es, creo, el marxismo, sino cierta manera de comprenderlo.

Hay en efecto hábitos mentales que están desapareciendo y cuyas huellas ya sólo se encuentran en algunas mentes petrificadas como mojones: hábito de creer que la historia debe ser un extenso relato lineal a veces tramado de crisis; hábito de creer que el descubrimiento de la causalidad es el *nec plus ultra* del análisis histórico; hábito de creer que existe una jerarquía de determinaciones que van de la causalidad material más estricta a la luz más o menos vacilante de la libertad humana. Si el marxismo fuera eso, no hay ninguna duda de que el estructuralismo haría poco caso de él.

Pero el marxismo, por fortuna, es otra cosa. En todo caso, en nuestra época sigue existiendo y viviendo como intento de analizar todas las condiciones de la existencia humana, como intento de comprender, en su complejidad, el conjunto de las relaciones que han constituido nuestra historia, como intento de determinar en qué coyuntura resulta hoy posible nuestra acción.

En cuanto al estructuralismo, es un método de análisis, una actividad de lectura, de puesta en relación, de constitución de una red general de elementos. Me parece que entre el marxismo y el estructuralismo no puede haber siquiera la sombra de una incompatibilidad, porque no se sitúan en el mismo nivel.

Un estructuralista puede ser marxista o no, pero siempre lo será un poco en cuanto se asigne por tarea el diagnóstico de las condiciones de nuestra existencia.

Un marxista podrá ser estructuralista o no, pero siempre lo será al menos un poco si quiere tener en sus manos un instrumento riguroso para resolver las cuestiones que plantea.

—¿Cuáles son las relaciones entre su teoría estructuralista y sus obras?

—Lo que he tratado de hacer es introducir análisis de estilo estructuralista en dominios donde estos no habían penetrado hasta ahora, es decir, en el dominio de la historia de las ideas, la historia de los conocimientos, la historia de la teoría. En ese sentido, me vi en la necesidad de analizar en términos de estructura el nacimiento del propio estructuralismo.

En esa medida, he tenido con el estructuralismo una relación a la vez de distancia y de duplicación. De distancia, porque hablo de él en lugar de practicarlo directamente, y de duplicación, porque no quiero hablar de él sin hablar su lenguaje.

—¿Cuáles son las obras estructuralistas ya aparecidas? ¿Tiene usted actualmente alguna obra estructuralista en preparación?

—No hay un manual, un tratado de estructuralismo. El estructuralismo es precisamente una actividad teórica que sólo existe dentro de dominios determinados. Es cierta manera de analizar las cosas. En consecuencia, no puede haber una teoría general del estructuralismo. No se puede sino indicar obras que han provocado modificaciones importantes en un dominio específico o simultáneamente en varios dominios.

Hay que citar en el ámbito de la etnología los trabajos de Lévi-Strauss, tanto aquellos dedicados a las formas de parentesco en las sociedades protoamericanas como los análisis de los mitos americanos, y, en el ámbito de la sociología, los de Jacques Berque. Y otra gran obra, la de Dumézil, que acaba de publicar una especie de balance titulado *La religion romaine archaïque,* donde se relaciona la religión romana con el conjunto de las mitologías y religio-

nes indoeuropeas. En el dominio literario hay que citar las obras de Barthes sobre Racine.

El trabajo que preparo actualmente es un trabajo de metodología sobre las formas de existencia del lenguaje en una cultura como la nuestra.

[EN EL ARTÍCULO ORIGINAL FIGURAN LOS SIGUIENTES RECUADROS]

Michel Foucault contado por sí mismo

Después de haber permanecido en la universidad francesa el tiempo suficiente para hacer lo que corresponde y ser lo que uno debe ser, salí a pasearme por el extranjero, lo cual dio a mi mirada de miope el ejercicio de la distancia y me permitió acaso restablecer una perspectiva más justa de las cosas.

[Estuve] en Suecia, lo que me posibilitó saber cómo seremos dentro de cincuenta o cien años, cuando todos seamos ricos, felices, asépticos. En Polonia. En Hamburgo. En América del Sur.

Soy soltero. Ah, sí.

La opinión que Michel Foucault tiene de Túnez

Vine a causa de los mitos que cualquier europeo cree actualmente acerca de Túnez: el sol, el mar, la gran tibieza de África; en resumen, vine a buscar una Tebaida sin ascetismo.

A decir verdad, conocí a estudiantes tunecinos, y fue un flechazo. Probablemente sólo en Brasil y Túnez encontré entre los estudiantes tanta seriedad y tanta pasión, pasiones tan serias, y –lo que más me encanta de todo– la avidez absoluta por saber.

5. "¿Qué es usted, profesor Foucault?"

[Conversación con Paolo Caruso, 1967.
El texto entre corchetes no aparece en la conversación publicada en 1967 sino en la reedición que se publicó dos años más tarde en Paolo Caruso, *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milán, Mursia, 1969, pp. 91-131.*]

—¿Puede hablarme de su formación cultural, trazar el itinerario que recorrió para llegar a sus posiciones actuales? Aludo sobre todo a las posiciones expresadas en el libro aparecido el año pasado, Las palabras y las cosas, *gracias al cual usted se convirtió en un personaje público, y no sólo en Francia.*

—Me resulta un poco difícil describir el itinerario que me llevó a las posiciones actuales, por la sencilla razón de que espero justamente no haber llegado ya a la meta. Sólo al final del recorrido se puede establecer verdaderamente el itinerario seguido. El libro que publiqué el año pasado es un libro de trabajo; en consecuencia, es un libro de transición, un libro que me permite, que me permitirá, espero, ir más allá.

—¿En qué dirección?

—Ya me parece percibirla. Pero no puedo afirmar que la dirección que percibo hoy ha de ser la definitiva, la que puede descubrir únicamente aquel que, al final de su vida, se vuelve hacia lo que ha realizado.

—¿Y si, pese a todo, procurara reconstruirla, imaginándose a punto de morir?

* Trad. cast.: *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969. [N. del T.]

—Pues bien, le diría entonces que, durante la década de los cincuenta, como todos los de mi generación, me preocupaba, en función del gran ejemplo de nuestros nuevos maestros y bajo su influencia, por el problema de la significación. Nos hemos formado todos en la escuela de la fenomenología, en el análisis de las significaciones inmanentes a la vivencia, las significaciones implícitas de la percepción y la historia. Me preocupaba además la relación que podía haber entre la existencia individual y el conjunto de las estructuras y condiciones históricas en las cuales aparece esa existencia individual; el problema de las relaciones entre sentido e historia, y también entre método fenomenológico y método marxista. Y creo que, como en todos los de mi generación, se produjo en mí, entre los años cincuenta y cincuenta y cinco, una especie de conversión que parecía desdeñable en un comienzo pero que en realidad, más tarde, nos diferenció profundamente: el pequeño descubrimiento o, si se quiere, la pequeña inquietud que estuvo en su origen, fue la inquietud frente a las condiciones formales que pueden provocar el surgimiento de la significación. En otros términos, reexaminamos la idea husserliana de que por doquier hay ya un sentido que nos envuelve y nos inviste, aun antes de que comencemos a abrir los ojos y tomar la palabra. Para las personas de mi generación, el sentido no surge solo, no está "ya presente". O, mejor, "ya está allí", sí, pero de acuerdo con una serie de condiciones que son condiciones formales. Y desde 1955 nos dedicamos principalmente al análisis de las condiciones formales del surgimiento del sentido.

—*¿Cómo situaría los cuatro libros que ha escrito hasta aquí?*

—En *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica* procuré analizar las condiciones en las que podía constituirse un objeto científico.

—*La "arqueología de la mirada clínica" y la "arqueología de la locura".*

—Precisamente. El problema es el siguiente. En todas las culturas de Occidente había ciertos individuos a quienes se considera-

ba locos y ciertos individuos a quienes se consideraba enfermos: se trataba, por así decirlo, de significaciones inmediatamente vividas en la sociedad que reconocía sin vacilar a los enfermos y los locos. Esas significaciones sufrieron una brutal modificación con la aparición de nuevos conocimientos, determinados corpus científicos, y con el surgimiento de algo así como una medicina mental o una psicopatología y algo así como una medicina clínica a fines del siglo XVIII. El problema que me planteaba consistía en mostrar cómo pudo suceder que las significaciones inmediatamente vividas dentro de una sociedad aparecieran como condiciones suficientes para la constitución de un objeto científico. [Para que la locura y la enfermedad mental dejaran de tener una significación inmediata y se convirtiesen en objetos de un saber racional, fue menester que se cumpliera una serie de condiciones, condiciones que procuré analizar. Se trataba, por decirlo así, de la "interrupción" entre sentido y objeto científico, esto es, de las condiciones formales de aparición de un objeto en un contexto de sentido.

—Pero ¿eso no contradice lo que usted decía al principio?

—En apariencia. Yo le hablaba de nuestra generación y del modo como nos preocupábamos por las condiciones de aparición del sentido. Ahora, a la inversa, le estoy diciendo que me preocupaba por el modo conforme al cual el sentido desaparecía, como si se eclipsara, a raíz de la constitución del objeto. Y bien, justamente en esa medida no se me puede asimilar a lo que se ha definido como "estructuralismo". El estructuralismo plantea el problema de las condiciones formales del surgimiento del sentido, a partir sobre todo del ejemplo privilegiado del lenguaje, que es de por sí un objeto extraordinariamente complejo y rico de analizar. Pero, al mismo tiempo, sirve de modelo para analizar la aparición de otras significaciones que no son exactamente de orden lingüístico o verbal. Ahora bien, desde ese punto de vista no se puede decir que yo haga estructuralismo, dado que, en el fondo, no me preocupo ni por el sentido ni por las condiciones en las cuales este surge, sino por sus condiciones de modificación o interrup-

ción, las condiciones en las cuales el sentido desaparece para hacer aparecer una cosa distinta.]

—¿Cómo se manifiesta en la mentalidad de nuestros días el hecho de que la enfermedad y la locura se hayan convertido en un objeto científico específico?

—Cada sociedad establece toda una serie de sistemas de oposición: entre bien y mal, permitido y prohibido, lícito e ilícito, criminal y no criminal. Todas estas oposiciones, que son constitutivas de cada sociedad, se reducen hoy en Europa a la simple oposición entre normal y patológico. Una oposición que no sólo es más simple que las otras, sino que exhibe además la ventaja de hacernos creer en la existencia de una técnica capaz de reducir lo patológico a lo normal. [Así, frente al delito, a la desviación sexual, etc., se dice: es un caso patológico. Ahora bien, esta codificación de todas las oposiciones en la oposición entre normal y patológico se produce, en el fondo, gracias a una oposición de recambio, implícita en nuestra cultura, que es muy activa, aunque casi invisible: la que se traza entre locura y razón. Para poder decir que un criminal es un caso patológico, hay que comenzar por decir que se trata de un loco; luego se dirá que cada loco es un enfermo mental, y por lo tanto un caso patológico. De ese modo el criminal puede entrar en la categoría de lo patológico. En otras palabras, la oposición locura-razón actúa en una función de recambio que permite traducir todas las viejas oposiciones propias de nuestra cultura en la gran oposición soberana y monótona entre normal y patológico.]

—Y a pesar de eso hay muchos fenómenos, incluso en el plano de la costumbre, que cuadran mal con ese esquema; un ejemplo de los más obvios el redescubrimiento de la droga por parte de nuestra sociedad occidental.

—Con la introducción de la droga en nuestra sociedad asistimos en parte, efectivamente, a la operación inversa: tratar de devolver su autonomía a la oposición locura-razón, en vez de limitarse a considerarla como un código de reemplazo entre dos sistemas de oposición; despatologizar esa locura y reivindicarla como una

oposición cultural no patológica, es decir, no reducible en términos de oposición entre normal y patológico. Y, de hecho, quienes disfrutando de plena salud se deciden libre y voluntariamente a tomar LSD, a ingresar durante un período de doce horas en un estado de "no razón", vivencian la locura al margen de la oposición entre lo normal y lo patológico.

—¿Cree usted, entonces, que la droga puede asumir dentro de nuestra misma cultura otra significación, la de una ampliación de los horizontes de nuestra mentalidad hasta incluir en ella nuevas formas de sensibilidad? ¿Le parece, por ejemplo, que se puede hablar de una irrupción del pensamiento y la cultura de algunas civilizaciones orientales en el seno de la civilización occidental?

—No, creo a la inversa que se produce el fenómeno contrario. En apariencia, desde hace ciento cincuenta años –desde Schopenhauer, digamos– nos orientalizamos; en realidad, justamente porque el mundo entero se occidentaliza, Occidente se vuelve relativamente más permeable a la filosofía india, al arte africano, a la pintura japonesa, a la mística árabe. La filosofía hindú, el arte africano, adquieren una conciencia de sí en virtud de las estructuras mediante las cuales la civilización occidental los asimila de manera relativa. En consecuencia, no me parece en absoluto que el uso de la droga sea para Occidente una manera de abrirse a Oriente. Me parece que la droga, en su utilización oriental, tenía por función esencial rescatar al hombre de la loca ilusión de que el mundo existe, y revelarle otra realidad que era el aniquilamiento del individuo; la utilización que se le da en nuestros días se revela individualista como pocas: se trata de reencontrar en uno mismo las posibilidades internas de la locura. No, por lo tanto, de disipar la locura de lo normal para acoger la verdadera realidad, conforme al uso oriental de la droga, sino recuperar a través de la razón del mundo una locura individual de la que somos poseedores involuntarios.

—Para volver a su obra, me parece que en el libro sobre Raymond Roussel usted analiza también el caso de este escritor como ejemplo de la revalorización actual de la "locura".

—Sin duda. Ese libro constituye una pequeña investigación, en apariencia marginal. Roussel, en efecto, fue atendido por psiquiatras, en particular por Pierre Janet, quien le diagnosticó un bello caso de neurosis obsesiva, cosa que por otra parte correspondía a la realidad. El lenguaje de Roussel, a fines del siglo XIX y comienzos del nuestro, no podía ser otra cosa que un lenguaje loco e identificado como tal. Y resulta que hoy ese lenguaje ha perdido su significación de locura, de lisa y llana neurosis, para asimilarse a un modo de ser literario. Abruptamente, los textos de Roussel han alcanzado un modo de existencia dentro del discurso literario. Fue esa misma modificación lo que me interesó y me llevó a emprender un análisis de Roussel. No para saber si las significaciones patológicas aún estaban presentes o si eran de alguna manera constitutivas de su obra. Me resultaba indiferente establecer si la obra de Roussel era o no la obra de un neurótico. Quería ver, a la inversa, cómo podía ahora el funcionamiento de su lenguaje tener un lugar dentro del funcionamiento general del lenguaje literario contemporáneo. [Así, tampoco en este caso se trataba exactamente del problema del estructuralismo; lo que me importaba y procuraba analizar no era tanto el surgimiento del sentido en el lenguaje como el modo de funcionamiento de los discursos dentro de una cultura dada: de qué manera, durante cierto período, un discurso había podido funcionar como patológico, y en otro, como literario. Lo que me interesaba era por tanto el funcionamiento del discurso, y no su modo de significación.]

—A su juicio, ¿a qué disciplina pertenece su investigación? ¿A la filosofía? ¿Se trata de una "crítica" que pueda servir de complemento a ciertas ciencias humanas?

—Me resulta difícil incluir dentro de la filosofía o las ciencias humanas una investigación como la mía. Podría definirla como un análisis de los hechos culturales que caracterizan nuestra cultura. En ese sentido, se trataría de algo así como una etnología de la cultura a la que pertenecemos. Busco, en efecto, situarme en el exterior de la cultura a la que pertenecemos, analizar sus condiciones formales para criticarla, no en el sentido de reducir

sus valores, sino para ver cómo pudo efectivamente constituirse. [Por añadidura, a través del análisis de las condiciones mismas de nuestra racionalidad, pongo en tela de juicio nuestro lenguaje, mi lenguaje, cuyo modo de surgimiento analizo.]

—En síntesis, ¿hace una etnología de nuestra cultura?

—O, al menos, de nuestra racionalidad, de nuestro "discurso".

—Pero lo que usted dice también incumbe de inmediato a la filosofía contemporánea, incumbe a cualquier filósofo contemporáneo. Sobre todo cuando pasa de análisis específicos referidos a temas precisos a implicaciones de carácter más general.

—Es muy posible que lo que hago tenga algo que ver con la filosofía, sobre todo porque, al menos desde Nietzsche, la filosofía tiene por tarea diagnosticar y ya no procura decir una verdad que pueda valer para todo el mundo y todos los tiempos. Intento diagnosticar, hacer un diagnóstico del presente: decir lo que somos hoy y lo que significa, hoy, decir lo que decimos. Ese trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche al pensamiento contemporáneo, y en ese sentido puedo proclamarme filósofo.

—Pero ese trabajo de excavación, esa "arqueología", es también un trabajo de historia.

—En efecto, es curioso ver cómo algunos en Francia, y muy en particular quienes no son historiadores, han sido incapaces de reconocer en mi último libro un libro de historia. Y sin embargo, es en verdad un libro de historia. Los historiadores no se engañaron, pero los no historiadores pretendieron que era un libro destinado a negar la historia, a suprimir la historia, a clausurar la historia. Esa actitud depende probablemente de la concepción un poco simplista que tienen de esa disciplina. Para ellos, la historia es en esencia un conjunto de análisis que deben seguir en primer lugar una linealidad bien definida que va de A a B, según una evolución

engañosa (el mito de la evolución como pilar de la historia). [En segundo lugar, siguen concibiendo la historia como un asunto entre el individuo y la institución, la materialidad de las cosas, el pasado; en otras palabras, como una dialéctica entre una conciencia individual y libre y la totalidad del mundo humano inmerso en su pesadez y su opacidad. Con estos supuestos previos se pueden escribir libros de historia muy interesantes, como por lo demás se ha hecho desde Michelet. Pero creo que hay otras posibilidades de hacer obras de historia, y en esto no se me puede considerar, por cierto, un innovador, porque hace tiempo que muchos historiadores profesionales han realizado análisis del tipo de los que aparecen en *Las palabras y las cosas*: así, uno de los más ilustres historiadores contemporáneos, Braudel, no puede ser tenido por partidario del ideal de la historia evolutiva, lineal, en la cual la conciencia tiene un papel que cumplir.

Hay que precaverse, en suma, de una concepción lineal excesivamente simple de la historia. Se considera como un problema específicamente histórico la comprensión del modo en que un acontecimiento determinado sigue a otro, y no se considera como histórico un problema que, empero, también lo es: el de comprender cómo es posible que dos acontecimientos puedan ser contemporáneos. Quería hacer notar, además, que es bastante frecuente considerar la historia como el lugar privilegiado de la causalidad: todo enfoque histórico debería asignarse la tarea de poner en evidencia relaciones de causa y efecto. Sin embargo, hace ya varios siglos que las ciencias de la naturaleza –y las ciencias humanas desde hace varios decenios– han advertido que la relación causal es imposible de establecer y controlar en términos de racionalidad formal: en el fondo, la causalidad no existe en lógica. Ahora bien, hoy se está trabajando justamente en la introducción de relaciones de tipo lógico en el campo de la historia. Y cuando se introducen en el análisis histórico relaciones de tipo lógico, como la implicación, la exclusión, la transformación, es evidente que la causalidad desaparece. Pero hay que liberarse del prejuicio de que una historia sin causalidad ya no es una historia.]

—Además de la historia "causal", su último libro apunta a otros objetivos polémicos: me refiero sobre todo a las llamadas ideologías "humanistas".

—Al tratar de diagnosticar el presente en que vivimos, podemos aislar como ya pertenecientes al pasado algunas tendencias que aún se consideran contemporáneas. Precisamente para eso se ha atribuido un valor polémico a algunos de mis análisis, que para mí eran sólo eso, análisis. Usted se refirió a mi diagnóstico sobre el humanismo. En *Las palabras y las cosas* intenté seguir las dos direcciones de investigación de las que le hablaba: la cuestión era ver cómo había podido constituirse un objeto para el "saber" y cómo había funcionado cierto tipo de discurso. Procuré analizar el fenómeno siguiente: en los discursos científicos formulados por el hombre desde el siglo XVII, apareció en el transcurso del siglo XVIII un nuevo objeto: el "hombre". Con el hombre quedó abierta la posibilidad de constituir las ciencias humanas. Se asistió por añadidura al surgimiento de un tipo de ideología o tema filosófico general que era el del valor imprescriptible del hombre. Cuando digo valor imprescriptible, lo digo en un sentido muy preciso, esto es, que el hombre apareció como un objeto de ciencia posible –las ciencias del hombre– y al mismo tiempo como el ser gracias al cual todo conocimiento es posible. El hombre pertenecía pues al campo de los conocimientos como objeto posible y, por otro lado, estaba situado de manera radical en el punto de origen de toda clase de conocimiento.

—Objeto y sujeto, en suma.

—Sujeto de todo tipo de saber y objeto de un saber posible. Una situación ambigua como esta caracteriza lo que podríamos llamar la estructura antropológico-humanista del pensamiento del siglo XIX. Me parece que ese pensamiento está deshaciéndose, desintegrándose ante nuestra vista. En gran parte esto se debe al desarrollo estructuralista. Una vez que se advirtió que todo conocimiento humano, toda existencia humana, toda vida humana y quizás hasta la herencia biológica del hombre están inmersos en estructuras, es decir, inmersos en un conjunto formal de elemen-

tos que obedecen a relaciones que cualquiera puede describir, el hombre dejó, por así decirlo, de ser el sujeto de sí mismo, de ser al mismo tiempo sujeto y objeto. [Se descubre que lo que hace posible al hombre es, en el fondo, un conjunto de estructuras, unas estructuras que él puede, sin duda, pensar y describir, pero de las que no es sujeto ni conciencia soberana. Esta reducción del hombre a las estructuras en las cuales está inmerso me parece característica del pensamiento contemporáneo. Por eso, a mi entender, la ambigüedad del hombre en cuanto sujeto y objeto ya no es actualmente una hipótesis fecunda, un tema de investigación fecundo.]

—En consecuencia, usted afirma por ejemplo que un pensador como Sartre, sean cuales fueren sus méritos, pertenece al siglo XIX. Y sin embargo Sartre es sensible a la exigencia de una antropología que sea no sólo histórica sino estructural; no trata de negar las estructuras en beneficio de la vivencia de la temporalidad o la historia: al contrario, trata de conciliar los dos niveles, horizontal y vertical, progresivo y regresivo, diacrónico y sincrónico, estructural e histórico. Todo su esfuerzo tiende a conciliar la praxis, el sentido, con lo que se presenta como pura inercia en comparación con el nivel de la intencionalidad.

—Responderé que, en mi opinión, el verdadero problema, hoy, lo constituye sólo en apariencia la relación entre sincronía y diacronía o entre estructura e historia. La discusión, en efecto, parece desarrollarse en torno de ese tema. Pero, a decir verdad, a ningún "estructuralista" serio se le ocurriría pretender negar o reducir la dimensión diacrónica, así como ningún historiador serio ignora la dimensión sincrónica. De tal forma, Sartre emprende el análisis de lo sincrónico exactamente como Saussure, que da gran cabida a la posibilidad de un análisis diacrónico, y todos los lingüistas pueden estudiar la economía de las transformaciones lingüísticas, como por ejemplo Martinet ha hecho en Francia. En síntesis, si el problema se redujera exclusivamente a eso, sería bastante fácil ponerse de acuerdo. No por nada, además, hubo al respecto discusiones muy interesantes, pero jamás graves polémicas. La polémica, a la inversa, surgió y alcanzó hace bastante poco un alto

grado de intensidad, cuando pusimos en tela de juicio algo distinto: no la diacronía en beneficio de la sincronía, sino la soberanía del sujeto o de la conciencia. En ese momento algunos se dejaron llevar por la pasión y explotaron. [Me parece, para terminar, que nada de lo que está produciéndose actualmente puede reducirse al descubrimiento de relaciones sincrónicas entre los elementos. Sin olvidar además que esos análisis, cuando se despliegan hasta sus consecuencias extremas, nos revelan la imposibilidad de seguir pensando la historia y la sociedad en términos de sujeto o conciencia humana. Podríamos decir entonces que Sartre no rechaza tanto la sincronía como el inconsciente.]

—Pero Sartre nunca sostiene que el cogito *reflexivo constituya el único punto de partida; incluso dice, en la* Crítica de la razón dialéctica,[1] *que hay al menos dos puntos de partida: además de un punto de partida metodológico en el que la reflexión comienza desde el* cogito, *hay otro, antropológico, que define al individuo concreto a partir de su materialidad. Por otra parte, el* cogito *nos abre un mundo que ya existía antes de la reflexión.*

—Incluso si se admitiera la existencia de un *cogito* prerreflexivo, el hecho mismo de que sea un *cogito* modifica inevitablemente el resultado al cual se tiende.

—Sin embargo, los fenomenólogos podrían reprocharle, como respuesta, que olvide u oculte la génesis de su mirada sobre las cosas. En su análisis hay algo así como una suerte de olvido metodológico del sujeto que realiza ese mismo análisis, como si el hecho de tenerlo en cuenta implicara necesariamente toda una metafísica. [Pero una interpretación correcta de la fenomenología excluye, en mi opinión, toda metafísica. Es probable que pueda hacerse todo lo que usted hace en el plano de la investigación con-

1 Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, précédé de Questions de méthode*, vol. 1, *Théorie des ensembles pratiques*, París, Gallimard, 1960 [trad. cast.: *Crítica de la razón dialéctica, precedida de Cuestiones de método*, vol. 1, *Teoría de los conjuntos prácticos*, Buenos Aires, Losada, 1979]. [N. del E.]

creta, aunque se parta de un punto de vista fenomenológico (a condición, claro está, de que no sea demasiado rígido y estricto).]

—Le responderé entonces que durante un tiempo se creyó efectivamente que un método sólo podía justificarse en la medida en que fuera capaz de rendir cuenta de la "totalidad". Tomaré un ejemplo muy preciso. [Cuando los historiadores de la filología estudiaban la historia de una lengua, pretendían explicar su evolución y el resultado al que esta había conducido. En ese sentido, el método histórico era más exhaustivo que el método estructural, en cuanto quería explicar al mismo tiempo la evolución y el resultado. Después de Saussure, vemos surgir metodologías que se presentan con un carácter deliberadamente parcial. Es decir que se recurre a la eliminación de una serie de dominios existentes y gracias a esa ocultación pueden aparecer, como por contraste, fenómenos que de lo contrario habrían permanecido sepultados debajo de un conjunto de relaciones demasiado complejas. Debemos entonces concluir de ello que el método fenomenológico quiere, es cierto, rendir cuenta de todo, ya se trate del *cogito* o de lo que es anterior a la reflexión, lo que "ya está presente" cuando se despierta la actividad del *cogito*; en ese sentido, es en verdad un método totalizante. Creo empero que, como no se puede describirlo todo, al ocultar el *cogito*, al poner en cierto modo entre paréntesis esa ilusión primera del *cogito*, podemos ver perfilarse sistemas enteros de relación que de otra manera no serían descriptibles. En consecuencia, no niego el *cogito*, me limito a señalar que su fecundidad metodológica no es, a fin de cuentas, tan grande como había podido llegar a creerse, y que, en todo caso, hoy podemos realizar descripciones que me parecen objetivas y positivas sin apelar en absoluto a él. Es significativo, con todo, que yo haya podido describir estructuras de saber en su conjunto sin referirme nunca al *cogito*, aunque desde hace varios siglos existiera la convicción de que era imposible analizar el conocimiento sin tomarlo como punto de partida.

—Es cierto, toda investigación positiva puede muy bien, y sin duda debe, proceder ignorante de sus propios tipos de intencionalidad: en ese sentido

es indispensable, cuando se observa un dominio preciso, aislarlo de alguna manera del resto para evitar, como usted decía hace un instante, que ese "resto" lo devore. Pero no por ello deja de ser cierto, sin embargo, que siempre nos situamos en el plano de la totalidad y que la actitud filosófica consiste precisamente en el hecho de tener en cuenta ese plano. No se pueden ignorar los problemas de "contexto": podemos circunscribir tanto como queramos un campo de investigación, pero es imposible impedir que disponga de un contexto. Como consecuencia, es inevitable, nolens volens, *ser también filósofos: lo seremos de manera inconsciente o ingenua, pero no se puede estudiar algo sin implicar en ello el todo. Bien puede usted poner entre paréntesis esos problemas, porque son problemas filosóficos tradicionales, pero, de un modo u otro, se sitúa desde el punto de vista del "todo". En el fondo, aun hoy el análisis presupone una dialéctica y cada dominio preciso presupone un contexto y, por lo tanto, el "todo".*

—Comparto en gran medida esas observaciones, nada fáciles de responder. Creo prestar tanta atención como cualquiera, y quizás incluso más, a lo que podríamos llamar "efectos de contexto". De hecho, me empeñé en comprender, por ejemplo, cómo era posible que, en un tipo de discurso tan limitado, tan meticuloso como el del análisis gramatical o el análisis filológico, pudieran observarse fenómenos que designan toda una estructura epistemológica que reencontramos en la economía política, la historia natural, la biología y también la filosofía moderna. Sería verdaderamente ciego si desatendiera, en lo que respecta a mi propia situación, lo que tantas veces puse de relieve. Sé perfectamente que estoy situado en un contexto. El problema consiste entonces en saber cómo podemos llegar a la conciencia de ese contexto e incluso, por decirlo así, integrarlo, dejarle ejercer sus efectos sobre nuestro propio discurso, sobre el discurso mismo que estamos emitiendo. Usted dice que es inevitable ser filósofo, en el sentido de que es inevitable pensar de alguna manera la totalidad, aunque, en los límites dentro de los cuales se ejerce una actividad científica, sea perfectamente posible dejar el problema de lado. ¿Pero está muy seguro de que la filosofía consiste precisamente en eso? Me refiero a que la filosofía que apunta a pensar la totalidad bien podría no ser más que una de las formas posibles de filosofía, una de las

formas posibles que fue efectivamente la vía regia del pensamiento filosófico del siglo pasado desde Hegel; pero, después de todo, hoy podríamos muy bien pensar que la filosofía ya no consiste en eso.] Le haré notar que antes de Hegel la filosofía no esgrimía necesariamente esa pretensión de totalidad: Descartes no produjo una política más de lo que la produjeron Condillac y Malebranche, y el pensamiento matemático de Hume puede pasarse por alto sin gran riesgo. Creo por consiguiente que la idea de una filosofía que abarque la totalidad es relativamente reciente; me parece que la filosofía del siglo XX está de nuevo cambiando de naturaleza, no sólo en el sentido de que se limita o se acota, sino también de que se relativiza. En el fondo, ¿qué significa hacer filosofía en nuestros días? No construir un discurso sobre la totalidad, un discurso en el cual vuelva a estar contenida la totalidad del mundo, sino más bien ejercer en realidad cierta actividad, cierta forma de actividad. Diría para ser breve que la filosofía es hoy una forma de actividad que puede ejercerse en campos diferentes. Cuando Saussure distinguió la lengua del habla y cuando, por tanto, puso de manifiesto un objeto para la lingüística, realizó una operación de tipo filosófico. Cuando, en el campo de la lógica, Russell puso de relieve la dificultad, la imposibilidad de considerar la "existencia" como un atributo, o la proposición existencial como una proposición de tipo sujeto-atributo, hizo obra de lógica, claro, pero la actividad que le permitió realizar ese descubrimiento de tipo lógico era una actividad filosófica. Por eso diría que si la filosofía es menos un discurso que un tipo de actividad interna de un dominio objetivo, ya no se le puede exigir una perspectiva totalizante. Y por eso Husserl, en cuanto procuró repensar el conjunto de nuestro universo de conocimientos en función y en relación con un sujeto trascendental, es en verdad el último de los filósofos que tuvo pretensiones absolutamente universalistas. Me parece que hoy esa pretensión ha desaparecido. Sobre este punto diría además que Sartre es un filósofo en el sentido más moderno de la palabra, porque en el fondo, para él, la filosofía se reduce en esencia a una forma de actividad política. Para Sartre, filosofar es en nuestros días un acto político. No creo que piense aún que el discurso filosófico es un discurso sobre la totalidad.

—Si no me equivoco, en ese rechazo de las pretensiones de universalidad de la filosofía usted se asocia a Nietzsche.

—Creo que Nietzsche, que después de todo era casi contemporáneo de Husserl, aunque haya dejado de escribir en el preciso momento en que este estaba a punto de comenzar, impugnó y disolvió la totalidad husserliana. Para Nietzsche, filosofar consistía en una serie de actos y operaciones dependientes de diversos dominios: era filosofar escribir una tragedia de la época griega, era filosofar dedicarse a la filología o la historia. Por añadidura, Nietzsche descubrió que la actividad particular de la filosofía consiste en el trabajo del diagnóstico: ¿qué somos hoy? ¿Qué es este "hoy" en el cual vivimos? Esta actividad de diagnóstico entrañaba un trabajo de excavación bajo sus propios pies para establecer cómo se había constituido antes de él todo ese universo de pensamiento, de discurso y de cultura que era su universo. Me parece que Nietzsche atribuyó un nuevo objeto a la filosofía, que ha sido un poco olvidado, aunque Husserl, en *La crisis de las ciencias europeas*,[2] haya intentado a su vez una "genealogía". En cuanto a la influencia concreta que Nietzsche ha tenido sobre mí, me sería muy difícil precisarla, porque me doy cuenta justamente de lo profunda que ha sido. Me limitaré a decirle que en el plano ideológico fui "historicista" y hegeliano hasta leer a Nietzsche.

—Y, más allá de Nietzsche, ¿cuáles son los otros factores que más lo influyeron en ese sentido?

—Si mis recuerdos son exactos, debo la primera gran sacudida cultural a algunos músicos seriales y dodecafónicos franceses –como Boulez y Barraqué– a quienes me ligaban lazos de amistad. Ellos

2 Edmund Husserl, "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Einleitung in die Phänomenologie", *Philosophia* (Belgrado), 1, 1936, pp. 77-176 [trad. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1990]. [N. del E.]

representaron para mí el primer "desgarrón" en el universo dialéctico en el que había vivido.

—¿Sigue interesándose en la música contemporánea, escuchándola?

—Sí, pero no especialmente. No obstante, me doy cuenta de lo importante que fue para mí escucharla en cierta etapa. Tuvo una importancia tan grande como la lectura de Nietzsche. Sobre eso puedo contarle una anécdota. No sé si usted escuchó alguna vez a Barraqué, si oyó hablar de él: en mi opinión, es uno de los músicos más geniales y desconocidos de la generación actual. Pues bien, él compuso una cantata que se interpretó en 1955, cuya letra es un texto de Nietzsche que yo le había hecho llegar. Ahora, sin embargo, me intereso más en la pintura que en la música.

—No me sorprende. Le aseguro que admiré mucho, en Las palabras y las cosas, *el análisis que usted hace de* Las Meninas *de Velázquez. Quería hacerle otra pregunta sobre este tema: ¿en qué sentido considera que Klee es el más representativo de los pintores contemporáneos?*

—Sobre eso, vea, no sé si hoy tendría ganas de afirmarlo de un modo tan perentorio, porque examiné la cosa con un poco más de detenimiento y particularmente por lo que concierne a toda la historia de las relaciones entre Klee y Kandinski, que me parece una historia prodigiosa y que debería analizarse con mucha seriedad.

—Pero en Las palabras y las cosas *usted opone el mundo de la "representación" simbolizado por Velázquez y el mundo de Klee que corresponde a la sensibilidad moderna.*

—Sigo considerando que esa oposición es válida. Klee es quien tomó de la superficie del mundo toda una serie de figuras que valían como signos y las orquestó dentro del espacio pictórico dejándoles la forma y la estructura de signos; en suma, manteniendo su modo de ser de signos y haciéndolos funcionar al mismo tiempo de manera tal que ya no tuvieran significación. Y lo que en mí hay

de no estructuralista, de no lingüista, se extasía frente a semejante utilización del signo: es decir, del signo en su modo de ser de signo, y no en su capacidad de hacer surgir el sentido.

—Para mantenernos en el dominio de la pintura, ¿tiene algo que decir de las nuevas tendencias? ¿Se interesó, por ejemplo, en el arte pop? ¿Advierte el surgimiento de una nueva tendencia que le interese?

—Debo confesarle que no me despertaron mucho interés ni el arte pop ni el *op art,* precisamente en razón de su relación por así decirlo inmediata y consciente con el contexto social de donde surgen: es una relación un poco demasiado fácil. A mi entender, los grandes pintores contemporáneos son individuos como Arnal, Corneille, aunque la influencia ejercida por el *op art* sobre ambos es bastante insistente.

—¿Qué otras influencias importantes ha recibido? ¿Podría indicar quiénes fueron sus maestros espirituales?

—Durante largo tiempo hubo en mí una especie de conflicto mal resuelto entre la pasión por Blanchot, Bataille, y por otro lado, el interés que abrigaba por algunos estudios positivos como los de Dumézil y Lévi-Strauss, por ejemplo. Pero, en el fondo, esas dos orientaciones, cuyo único denominador común era tal vez el problema religioso, contribuyeron en la misma medida a llevarme al tema de la desaparición del sujeto. En cuanto a Bataille y Blanchot, creo que la experiencia del erotismo del primero y la del lenguaje para el segundo, comprendidas como experiencias de la disolución, la desaparición, la negación del sujeto (del sujeto hablante y del sujeto erótico), me sugirieron, si simplificamos un poco las cosas, el tema que trasladé a la reflexión sobre los análisis estructurales o "funcionales", como los de Dumézil o Lévi-Strauss. En otras palabras, considero que la estructura, la posibilidad misma de emitir un discurso riguroso sobre la estructura, conducen a un discurso negativo sobre el sujeto; en resumen, a un discurso análogo al de Bataille y al de Blanchot.

—¿Su interés por Sade se interpreta de la misma manera?

—Sí, dado que Sade constituye un ejemplo óptimo, ya se trate de la negación del sujeto en el erotismo o del absoluto despliegue de las estructuras en su positividad más aritmética. Puesto que, después de todo, ¿es Sade otra cosa que el desarrollo hasta las consecuencias más extremas de toda la combinatoria erótica en lo que esta tiene de más lógico, y ello en una suerte de exaltación (al menos en el caso de Juliette) del sujeto mismo, una exaltación que conduce a su completa explosión?

—Volvamos así al tema que tanto le interesa, el de la desaparición del sujeto-hombre y de toda forma de humanismo. Querría que me explicara mejor el alcance de sus dos tesis. Para empezar, usted habló de "humanismos blandos" (los de Saint-Exupéry,[3] Camus) para designar a los humanistas que le parecen particularmente repugnantes: ¿debo deducir entonces que hay para usted humanismos dignos de respeto?

—He adoptado, en efecto, la expresión "humanismo blando", lo cual da a entender por obvias razones lingüísticas que puedo pensar que existen humanismos no blandos, duros, que se valorarían en comparación con los primeros. Pero, si se piensa bien, yo diría que "humanismo blando" es una fórmula puramente redundante, y que "humanismo" implica de todas maneras "blandura".

—Usted sabe que afirmaciones como esas tienen para muchos, e incluso para casi todos, un carácter fuertemente provocador. Me gustaría, por consiguiente, que explicara un poco mejor lo que entiende por ello.

—Le responderé que es precisamente la utilización del humanismo la que constituye una provocación. De hecho –y me refiero a un paisaje que sin duda también usted conoce muy bien, porque es probable que lo hayamos atravesado juntos–, como sabe, fue

3 Véase Michel Foucault, "¿Ha muerto el hombre?", en este mismo volumen. [N. del E.]

justamente ese humanismo el que en 1948 sirvió para justificar el estalinismo y la hegemonía de la democracia cristiana, que es el humanismo mismo que encontramos en Camus o en el existencialismo de Sartre. Al fin y al cabo, ese humanismo fue en cierto modo la pequeña prostituta de todo el pensamiento, toda la cultura, toda la moral, toda la política de los últimos veinte años. A mi entender, la provocación está en querer proponérnoslo hoy como ejemplo de virtud.

—Pero no se trata de tomar un humanismo dado como ejemplo de virtud. Usted se limitó a condenar un humanismo contradictorio con sus propias premisas, equívocas o superadas; me gustaría, al contrario, que me dijese cómo es posible hoy no ser ya humanista de ninguna manera.

—Creo que las ciencias humanas no llevan en absoluto al descubrimiento de algo que sea lo "humano": la verdad del hombre, su naturaleza, su nacimiento, su destino; en realidad, las diversas ciencias humanas se ocupan de algo muy diferente del hombre: sistemas, estructuras, combinaciones, formas, etc. En consecuencia, si queremos ocuparnos con seriedad de las ciencias humanas, habrá que destruir ante todo esas quimeras obnubilantes constituidas por la idea de que hay que buscar al hombre.

—Eso en el nivel científico, cognitivo. Pero en el plano moral...

—Digamos en el plano político: considero de hecho que la moral es ahora íntegramente reducible a la política y la sexualidad, que en sí misma es, empero, reducible a la política: por eso la moral es política. La experiencia de los últimos cincuenta años (y no sólo estos) prueba hasta qué punto el tema humanista no sólo no tiene fecundidad alguna, sino que resulta nocivo, nefasto, ya que ha permitido las operaciones políticas más diversas y peligrosas. En realidad, los problemas que se plantean a quienes hacen política son problemas como el que consiste en saber si hay que dejar aumentar el índice de crecimiento demográfico, si vale más estimular la industria pesada o la industria liviana, si el consumo, el incremento del consumo, pueden presentar en una coyuntura

dada ventajas económicas o no. Esos son los problemas políticos. Y en ese plano, jamás nos topamos con "hombres".

—Pero ¿no está usted, a su vez, proponiendo un humanismo? ¿Por qué sostener una orientación económica en vez de otra, por qué regular el índice de crecimiento demográfico? A través de todas esas operaciones políticas, ¿no se apunta en el fondo al bienestar de los hombres?

¿Qué hay en la base de la economía, a no ser el hombre, no sólo como fuerza de trabajo sino también como fin? En ese aspecto, ¿cómo puede usted no retractarse, al menos en parte, de la afirmación nihilista de la "desaparición" del hombre, la "disolución" del hombre? En resumen, no creo que usted dé un valor absoluto a esas afirmaciones. Pero si se lo diera, querría que lo dijese claramente y, de ser posible, lo justificase. A menos que lo comprenda simplemente como un eslogan concebido para desmitificar.

—No querría que se lo viera como un eslogan. Ahora se ha convertido en parte en un eslogan, es cierto, pero contra mi voluntad. Se trata de una de mis convicciones profundas debidas a todos los malos servicios que esta idea del hombre nos ha prestado a lo largo de muchos años.

—Malos servicios... al hombre. Como advertirá, aun su exigencia es una exigencia humanista. En suma, ¿hasta qué punto cree que puede negar el humanismo, habida cuenta de que, en concreto, usted se limita a denunciar los humanismos contradictorios con sus propias premisas, o bien superadas, o bien demasiado limitadas (lo cual implica la existencia de una ideología humanista más moderna, más adecuada a la situación actual, más elástica)?

—No me gustaría aparecer como el promotor de un humanismo tecnocrático o de un tipo de humanismo que no se atreva a declararse como tal. Es cierto que nadie es más humanista que los tecnócratas. Por otra parte, debe ser posible, con todo, hacer una política de izquierda que no invoque todos esos confusos mitos humanistas. Creo que puede definirse y obtenerse el óptimo del funcionamiento social por medio de cierta relación entre crecimiento demográfico, consumo, libertad individual, posibilidad de

placer para cada cual, sin apoyarse jamás en una idea del hombre. Un óptimo de funcionamiento puede definirse de manera interna, sin que pueda decirse "para quién" es mejor que sea así. Los tecnócratas, por su parte, son humanistas, la tecnocracia es una forma de humanismo. Se consideran, en efecto, los únicos poseedores de la baraja que permitirá definir la "felicidad de los hombres" y realizarla.

—Pero ¿no se plantea usted el mismo problema?

—No, ¿por qué? Al contrario, relaciono la tecnocracia con el humanismo y refuto una y otro.

—Sí, pero porque ve en ese humanismo tecnocrático un mal humanismo al que opone otra manera, más válida, de ser humanista.

—Pero ¿por qué "ser humanista"? Sólo digo que podemos procurar definir, políticamente, el óptimo de funcionamiento social que hoy en día es posible.

—Pero el funcionamiento social es el funcionamiento de los hombres que constituyen una sociedad dada.

—Es obvio que al decirle que el hombre ha dejado de existir no quise en absoluto decir que el hombre, como especie viva o especie social, ha desaparecido del planeta. El funcionamiento social será, sin duda, el funcionamiento de los individuos en relación mutua.

—Simplemente, usted piensa que no es en modo alguno necesario unir esos mitos humanistas al problema del funcionamiento de los hombres en su relación mutua.

—En apariencia estamos discutiendo el problema del humanismo, pero me pregunto si no estamos refiriéndonos, en realidad, a un problema más simple, el de la felicidad. Considero que el humanismo, al menos en un plano político, podría definirse como

toda actitud que estima que el fin de la política es producir felicidad. Ahora bien, no creo que la noción de felicidad sea verdaderamente pensable. La felicidad no existe, y aún menos existe la felicidad de los hombres.

—¿Qué opone usted a la noción de felicidad?

—No se puede oponer cosa alguna a la noción de felicidad: se puede oponer B a A, pero sólo cuando A existe.

—¿Piensa entonces que en lugar de plantear problemas en términos de felicidad hay que plantearlos en términos de funcionamiento?

—Sin duda alguna.

—¿Y eso le parece satisfactorio? ¿No es un poco masoquista ese fetichismo del buen funcionamiento?

—Hay que resignarse a asumir, frente a la humanidad, una posición análoga a la que, hacia fines del siglo XVIII, se tomó con respecto a las otras especies vivas, cuando se advirtió que no funcionaban para alguien –ni para sí mismas, ni para el hombre, ni para Dios–, sino que funcionaban y eso era todo. El organismo funciona. ¿Por qué funciona? ¿Para reproducirse? De ninguna manera. ¿Para mantenerse con vida? Tampoco. Funciona. Funciona de manera muy ambigua, para vivir pero también para morir, porque es bien sabido que el funcionamiento que permite vivir es un funcionamiento que desgasta de manera incesante, de tal modo que lo que permite vivir es justamente lo que produce al mismo tiempo la muerte. La especie no funciona para sí misma, ni para el hombre, ni para la mayor gloria de Dios; se limita a funcionar. Puede decirse lo mismo de la especie humana. La humanidad es una especie dotada de un sistema nervioso tal que hasta cierto punto puede controlar su propio funcionamiento. Y está claro que esa posibilidad de control suscita constantemente la idea de que la humanidad debe tener un fin. Descubrimos este fin en la medida en que tenemos la posibilidad de controlar nuestro pro-

pio funcionamiento. Pero esto es invertir las cosas. Nos decimos: como tenemos un fin, debemos controlar nuestro funcionamiento; cuando en realidad es sólo sobre la base de esa posibilidad de control que pueden surgir todas las ideologías, las filosofías, las metafísicas, las religiones, que proporcionan cierta imagen capaz de polarizar dicha posibilidad de control del funcionamiento. ¿Entiende lo que quiero decir? La idea de fin tiene su origen en la posibilidad de control. Pero en realidad la humanidad no tiene ningún fin, funciona, controla su propio funcionamiento y hace aparecer a cada instante justificaciones de ese control. Hay que resignarse a admitir que no son más que justificaciones. El humanismo es una de ellas, la última.

—Pero ¿si le dijeran: para el buen funcionamiento de ese sistema, sin duda hacen falta *justificaciones? El humanismo podría constituir una de las condiciones que facilitan el buen funcionamiento de la sociedad, sin pretender atribuir un valor absoluto ni al sentido ni a los fines de la humanidad.*

—Diría que su hipótesis me fortalece en la idea que tengo desde hace algún tiempo, a saber, que el hombre, la idea de hombre, funcionó en el siglo XIX un poco como había funcionado la idea de Dios durante los siglos anteriores. Se creía, y aún se creía en el siglo pasado, que era prácticamente imposible que el hombre pudiese soportar la idea de que Dios no existe ("si Dios no existe, todo está permitido", se repetía). La idea de que una humanidad pudiese funcionar sin Dios provocaba espanto, y de allí la convicción de que había que mantener la idea de Dios para que la humanidad pudiera seguir funcionando. Usted me dice ahora: tal vez sea necesario que la idea de la humanidad exista, aunque no sea más que un mito, para que la humanidad funcione. Le responderé: tal vez sí, pero tal vez no. Ni más ni menos que la idea de Dios.

—Sin embargo, hay ante todo una diferencia, porque no digo que la humanidad deba adquirir un valor trascendente o metafísico. Sólo le digo que, como hay hombres, es preciso que esos hombres, dentro de su propio

funcionamiento, se presupongan de una manera u otra. Sin contar con que quizá no haya nada más mítico que esa ausencia de mito totalizante: al menos en nuestros días, porque no cabe duda de que no se puede excluir a priori que un día u otro la humanidad pueda funcionar sin mitos (cosa que, de todas maneras, me parece improbable).

—El papel del filósofo, que es el de decir "lo que pasa", tal vez consista hoy en demostrar que la humanidad comienza a descubrir que puede funcionar sin mitos. La desaparición de las filosofías y las religiones correspondería sin duda a algo de ese tipo.

—Pero si el papel del filósofo es en verdad el que usted dice, ¿por qué habla usted de desaparición de las filosofías? Si el filósofo tiene un papel, ¿por qué debe desaparecer?

—Le he hablado de una desaparición de las filosofías, no de una desaparición del filósofo. Creo que existe cierto tipo de actividades "filosóficas", en dominios determinados, que consisten en general en diagnosticar el presente de una cultura: esa es la verdadera función que pueden tener hoy los individuos a quienes llamamos filósofos.

6. Todo se convierte en objeto de un discurso
Entrevista con Michel Foucault

[Conversación con Yngve Lindung, 1968.]

[...] Bromeando, dice que aprendió a hablar durante los tres años en que fue lector de francés en Upsala, a mediados de la década de 195● (también fue lector durante un año en Polonia y Alemania y vivió algún tiempo en Brasil y Túnez).

—Tal vez fueron el mutismo de los suecos, su gran silencio y su costumbre de expresarse únicamente con sobriedad, por elipsis, los que me impulsaron a empezar a hablar y desplegar ese parloteo inagotable que, soy consciente de ello, no puede sino irritar a un sueco. [...] La realidad sueca tiene una belleza, un rigor y una necesidad que muestran que el hombre, dentro de una realidad semejante, nunca es más que un punto que se desplaza, obediente a leyes, esquemas y formas, en una circulación que lo supera y es más poderosa que él. Eso se ve con mayor claridad en Suecia que en Francia. En su calma, Suecia revela un mundo casi perfecto donde se descubre que el hombre ya no es necesario. [...] Y me pregunto si no es en Suecia donde comencé a formular ese horrible antihumanismo que me atribuyen, quizá con algún exceso.

Si las estructuras son casi perfectas en Suecia, señor Foucault, ¡la felicidad del hombre no lo es tanto!

Puedo responderle que el humanismo del siglo XIX siempre estuvo ligado al sueño de que algún día el hombre sería feliz. Y para hacerlo feliz se aspiró a demoler estructuras políticas y sociales, se escribió, se levantaron sistemas filosóficos y el hombre soñó un hombre para el hombre. Lo que ahora resulta claro es quizá que el hombre no es ni el problema fundamentalmente teórico ni el

problema práctico que se imaginó, y que tampoco es el objeto del que debemos ocuparnos sin cesar, tal vez porque no puede aspirar a la felicidad. Y si no puede ser feliz, ¿de qué sirve ocuparnos de esa cuestión?

[...]

El azar me llevó a Suecia en 1955, en un momento en que tenía la firme intención de pasar el resto de mi vida a punto de embarcar, viajar a través del mundo y, más en particular, no tocar jamás una pluma. La idea de consagrar mi vida a escribir me parecía entonces por completo absurda, y no había pensado verdaderamente en ella. Fue en Suecia, durante la larga noche sueca, donde pesqué la manía y la mala costumbre de escribir de cinco a seis horas por día... Me fui de Francia como una especie de turista inútil y superfluo, y no he dejado de sentirme inútil, con la diferencia de que ya no soy turista. Ahora estoy clavado a mi escritorio.

—Pero ¿se siente útil en su escritorio?

—No, no creo que sea útil. No, no, no lo creo.

—¿Lo dice en serio?

—En serio.

—Entonces, no lo entiendo.

—Creo que para considerar útil un trabajo intelectual, una tarea de escritor, hay que tener mucha presunción, coraje y fe en lo que uno hace. Cuando se ve a continuación el peso que tal o cual texto puede haber tenido en la historia del mundo, usted comprenderá que uno se siente llamado a mostrar mucha modestia. Pueden contarse con los dedos los textos que, por ejemplo en el siglo XIX, fueron de alguna utilidad, digamos de alguna importancia para el rumbo de la historia. Hubo como máximo diez o quince.

—Si el estructuralista no se siente útil, ¿el estructuralismo puede serlo?

—Me parece que ningún individuo es irreemplazable dentro de un trabajo teórico. Lo que dije, cualquiera podría decirlo en mi lugar. En ese sentido digo que soy perfectamente inútil. ¿En lo que se refiere a la influencia de lo que puedo decir? Creo que al menos las reacciones negativas, la manera de defenderse y sentirse tocado, pueden tener cierta utilidad. Me sorprendió mucho ver la hostilidad con que una parte del público francés recibió lo que dije. No logro entender en qué puede el análisis de Ricardo, Linneo o Buffon incumbir a alguna buena gente que por lo demás nunca leyó a ninguno de esos autores. Pero se sintieron tocados sin ser atacados, y eso revela algo. A fin de cuentas, tal vez les hizo bien. Los obliga acaso a salir un poco de su caparazón, tal vez los inquieta un poco y entonces, sí, si inquieté a todas esas buenas conciencias, si pude hacer vacilar en la punta de su tallo a todos esos nenúfares que flotan en la superficie de la cultura francesa, estoy satisfecho.

—Para empezar, ¿qué tienen en común investigadores como Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Barthes y usted mismo?

—Si se pregunta a quienes atacan el estructuralismo, se tiene la impresión de que ven en todos nosotros algunos rasgos comunes que les generan desconfianza y hasta ira. Si, en cambio, usted pregunta a Lévi-Strauss, Lacan, Althusser o a mí mismo, cada uno declarará que no tiene nada en común con los otros tres y que esos otros tres, además, no tienen nada en común entre sí. Se trata, entre paréntesis, de un fenómeno bastante habitual. Los existencialistas también parecían similares, pero únicamente para quien los veía desde afuera. Cuando el problema se ve desde adentro, sólo se descubren diferencias. Si le parece, voy a intentar ver las cosas desde afuera. Me parece en primer lugar, desde un punto de vista negativo, que lo que distingue en esencia al estructuralismo es el hecho de poner en tela de juicio la importancia del sujeto humano, de la conciencia humana, de la existencia humana. Se puede, por ejemplo, decir que la crítica literaria de Roland Barthes comporta en general un análisis de la obra que no se refiere a la psicología, a la individualidad ni a la biografía personal del autor,

sino que es un análisis de las estructuras autónomas, las leyes de su construcción. De igual modo, los lingüistas a quienes podemos calificar de estructuralistas no estudian el lenguaje con respecto al sujeto que habla o los grupos que se han valido en concreto de ese lenguaje. No lo exploran como expresión de una civilización o una cultura. Exploran las leyes internas conforme a las cuales se ha organizado la lengua. Me parece que esta exclusión del sujeto humano, de la conciencia y de la existencia caracteriza en líneas generales y de manera negativa la investigación contemporánea. De manera positiva, digamos que el estructuralismo explora sobre todo un inconsciente. Lo que se trata de esclarecer en este momento son las estructuras inconscientes del lenguaje, de la obra literaria y del conocimiento. En segundo lugar, creo que cabe decir que el objeto esencial de la investigación son las formas, el sistema; esto es, se procura destacar las correlaciones lógicas que puede haber entre una gran cantidad de elementos pertenecientes a una lengua, una ideología (como en los análisis de Althusser), una sociedad (como en Lévi-Strauss) o diferentes campos de conocimiento, en lo cual yo mismo he trabajado. A grandes rasgos, el estructuralismo podría describirse como la búsqueda de estructuras lógicas en todos los lugares donde han podido presentarse.

—¿Cuál es su actitud frente al existencialismo de Sartre, ese humanismo?

—Si se aceptan las definiciones y el bosquejo muy burdo que acabo de dar del estructuralismo, se ve que se opone punto por punto a lo que el existencialismo fue antaño. Creo que el existencialismo se definía en lo esencial como una empresa... iba a decir una empresa antifreudiana; no es que Sartre o Merleau-Ponty hayan ignorado a Freud, lejos de ello, pero su problema consistía esencialmente en mostrar cómo la conciencia humana, el sujeto o la libertad del hombre conseguían penetrar en todo lo que el freudismo había descrito o designado como mecanismos inconscientes; resituar la vida y la libertad del hombre en el centro de aquello que, en su actividad y su conciencia, es lo más secreto, lo más opaco y lo más mecánico. Eso, el rechazo del inconsciente, fue en el fondo el gran escollo del existencialismo,

al mismo tiempo que entrañaba la negación de cierta lógica. En el existencialismo había pese a todo un profundo antihegelianismo, ya que intentaba describir experiencias de modo que pudiesen estar comprendidas en formas psicológicas o, si se quiere, formas de la conciencia, que no podían sin embargo analizarse y describirse en términos lógicos. Poner en todas partes la conciencia y liberarla de la trama de la lógica fueron, en general, la gran preocupación del existencialismo, y el estructuralismo se opuso a esas dos tendencias.

—El estructuralismo se opone en igual medida al marxismo...

—Sí, y describir su relación con él es muy complicado. Es cierto que hay algunos marxistas que se proclamaron antiestructuralistas. Pero, al mismo tiempo, hay que decir que entre los más jóvenes y, digamos, los más dinámicos, hay una gran cantidad de marxistas que se sienten al contrario muy próximos a la investigación estructuralista. Creo que esta oposición interior se encuentra más precisamente en el seno del Partido Comunista Francés, al menos dentro de algunos de sus grupos intelectuales. A grandes rasgos, puede decirse que hoy estamos frente a un marxismo blando, soso, humanista, que trata de recoger todo lo que la filosofía tradicional ha podido decir desde Hegel hasta Teilhard de Chardin. Ese marxismo es antiestructuralista por cuanto se opone al hecho de que el estructuralismo cuestione los viejos valores del liberalismo burgués. Después tenemos, en el extremo opuesto, un grupo de marxistas a quienes podría calificarse de antirrevisionistas y para los cuales el futuro del pensamiento marxista y del mismo movimiento comunista exige el rechazo de todo ese eclecticismo, todo ese revisionismo interno, toda esa coexistencia pacífica en el plano de las ideas, y esos marxistas son más bien estructuralistas.

—¿El estructuralismo tiene para usted implicaciones morales y políticas? ¿Puede conducir a un compromiso fuera del dominio de la filosofía?

—Que el estructuralismo tiene implicaciones políticas es un hecho evidente, así como que conduce a un compromiso, incluso

si este último se ve demasiado ligado a cierta forma de filosofía existencialista para que yo pueda aceptar por completo la idea como tal. Creo que un análisis teórico y exacto del modo de funcionamiento de las estructuras económicas, políticas e ideológicas es una de las condiciones absolutamente necesarias para la acción política misma, sobre todo si se tiene en cuenta que la acción política es una manera de manipular y eventualmente cambiar, trastrocar y transformar estructuras. En otras palabras, la estructura se revela en la acción política al mismo tiempo que esta modela y modifica las estructuras. No considero pues el estructuralismo como una actividad exclusivamente teórica para intelectuales de café; muy bien puede y debe, por fuerza, articularse con algo así como una práctica.

—En cuanto estructuralista, ¿qué movimiento político lo atrae más?

—No sé si se puede responder directamente así. Digamos únicamente que el estructuralismo debe alejarse de cualquier actitud política que pueda vincularse a los viejos valores liberales y humanistas. En otras palabras, el estructuralismo no está cerca de ninguna actitud política que considere que la práctica política no tiene nada que ver con la actividad teórica y científica.

—En Las palabras y las cosas *usted dice que el pensamiento moderno nunca pudo proponer una moral. ¿Cuáles son las condiciones para que pueda proponérsela? ¿Debe esa moral estar de acuerdo con nuestros a priori históricos?*

—Creo que la noción misma de moral no puede englobar en su totalidad los problemas de nuestro tiempo. Por el momento, no hay más que dos dominios que incumben directamente, digamos, a la actividad humana, cuando es a la vez colectiva e individual. Esos dos dominios son la política y la sexualidad. Cuando se poseen una teoría de la práctica política y una teoría de la vida sexual, también se cuenta necesariamente con las bases de una moral. Pero si por moral entendemos el conjunto de problemas que se ocupan del pecado, la virtud, la buena y la mala conciencia,

creo entonces que la moral dejó de existir en el transcurso del siglo XX.

—*En* Las palabras y las cosas *usted mostró que, desde el Renacimiento, hemos vivido en tres sistemas cerrados de conocimiento, pero no cómo y por qué se disuelve un sistema y se crea otro. Y es justamente con respecto a ese punto que algunos marxistas, como Sartre y Garaudy, han planteado severas críticas. Consideran que usted no pudo explicar las transformaciones por haber excluido la historia, la praxis del hombre, el momento de libertad en que el hombre crea las estructuras. Hay en ello una actitud unilateral que Garaudy llama una manera de ejercer un estructuralismo abstracto y doctrinario, al mismo tiempo que él está en un todo de acuerdo con el principio estructuralista en cuanto tal. ¿Qué piensa de esa crítica?*

—Si me pregunta qué pienso de esa crítica, me veo obligado a decir lo que pienso de Garaudy. Puedo hacerlo en dos palabras: no creo que pueda pretenderse razonablemente que Garaudy es marxista. En segundo lugar, no me sorprende para nada que desee rescatar lo que él podría llamar un estructuralismo concreto y humanitario. Desde Hegel hasta Teilhard de Chardin, se ha quedado con todo. También se quedará conmigo. Pero eso no es asunto mío. Estaba a punto de decir que estamos en presencia de un vertedero para ideologías, pero eso no se puede decir. Volvamos al problema de cómo se modifica una estructura y se transforma en otra. Lo que intenté demostrar en primer lugar es que, en la historia del saber, hay dentro de este algunas regularidades y algunas necesidades que son opacas al saber mismo y que no están presentes en la conciencia de los hombres. Hay algo así como un inconsciente en la ciencia, por ejemplo entre los diferentes dominios científicos, entre los cuales no se había establecido un vínculo directo. Pero, en realidad, se pueden encontrar relaciones de diferentes tipos, analogías, isomorfismos, complementos, implicaciones, exclusiones, etc. Son de diferentes tipos, lógicas, causales, y también pueden ser analogías, semejanzas. En segundo lugar, describí la modificación de esas relaciones en ámbitos que en líneas generales podríamos llamar de las ciencias humanas. En otras palabras, describí relaciones, así como trans-

formaciones entre ellas. Pero Sartre y Garaudy quieren que hable exclusivamente de causalidad. Ahora bien, por eso mismo adelgazan el campo de exploración. En al menos dos de mis libros, *Historia de la locura en la época clásica* y *El nacimiento de la clínica*, el tema central es justamente el de las relaciones que puede haber entre un saber y las condiciones sociales, económicas, políticas e históricas en las cuales ese saber se constituye. En *Las palabras y las cosas* no me ocupé en absoluto de esa dimensión vertical, sólo de la dimensión horizontal, la relación entre diferentes ciencias en un mismo nivel, para decirlo de algún modo. Se trata de una serie de exploraciones que se completan, y no es lícito extraer un libro de toda la serie. En términos generales, lo que hago es una investigación que permanece muy abierta.

—Se ha querido explicar el éxito actual del estructuralismo en función de razones exteriores, no filosóficas. Se ha dicho que ese éxito también obedece a la decepción de los intelectuales de izquierda en Francia. El estructuralismo ha sucedido al existencialismo-marxismo de Sartre, porque este no ha alcanzado su meta política y tampoco ha logrado sentar las bases de ciencias humanas objetivas. Si se puede decir que el existencialismo de Sartre, con la responsabilidad individual, etc., era una revuelta que disfrutó de su mayor influencia después de la guerra y a raíz de esta, actualmente parecemos vivir, al contrario, en una sensación de alienación, la sensación de ser hombres impotentes atrapados en los grandes engranajes políticos, sociales y culturales.

—Es evidente que cuando Sartre publicó sus grandes obras la situación política en Francia era tal que se reclamaba a todas las filosofías una respuesta a los problemas prácticos que se planteaban. La cuestión, en resumen, era: ¿cómo actuar con respecto a los alemanes, los gobiernos burgueses reaccionarios que aprovechaban la Resistencia en su beneficio, la URSS y el estalinismo, los Estados Unidos? Ese era en el fondo el gran problema durante la época de Sartre, y su filosofía daba verdaderamente respuestas, y respuestas a cuyo respecto puede decirse que eran al mismo tiempo muy bellas y muy consecuentes. Por lo tanto, hablo de Sartre sin crítica alguna. Pero las cosas cambian en todos los ámbitos.

En el plano teórico hubo transformaciones. Es obvio que desde el momento en que el aburguesamiento de Francia bajo De Gaulle fue un hecho, para los intelectuales ya no vale la pena poner en tela de juicio esa evolución. Viven en medio de ella. Y, en cierto modo, la aprovechan. La tranquilidad de la vida burguesa permite a los intelectuales ocuparse de cosas tan marginales, tan poco útiles en la vida cotidiana como la sexualidad en una tribu primitiva, la estructura del lenguaje en una novela del siglo XIX o la concepción que los hombres del siglo XVIII se hacían de los problemas de la biología o la economía política. Todo esto no es muy útil en el momento, pero no puede decirse que el estructuralismo se haya encerrado en sí mismo y que quienes trabajan en sus distintas disciplinas sean ajenos a todo compromiso práctico. Creo, al contrario, que el estructuralismo debe poder dar a toda acción política un instrumento analítico que sin duda es indispensable. La política no está necesariamente entregada a la ignorancia.

—*¿Sartre es empujado hacia la derecha?*

—La situación de la izquierda francesa aún está dominada por la presencia del Partido Comunista. La problemática actual dentro de este es, en esencia, la siguiente: política y teóricamente, ¿debe el partido erigirse en agente de la coexistencia pacífica, lo cual entraña en lo político una suerte de neutralización del conflicto con los Estados Unidos y, desde el punto de vista ideológico, comporta una tentativa de ecumenismo en virtud de la cual, en mayor o menor medida, todas las corrientes ideológicas importantes de Europa y el mundo van a reconciliarse? Está claro que personas como Sartre y Garaudy trabajan por esa coexistencia pacífica entre las diversas corrientes intelectuales, y justamente dicen: no debemos abandonar el humanismo, no debemos abandonar a Teilhard de Chardin, pero el existencialismo también tiene un poco de razón, y el estructuralismo igual, lástima que sea doctrinario y no concreto y abierto al mundo. En oposición a esta corriente, que pone la coexistencia en primer plano, tenemos otra que la "gente de derecha" califica de doctrinaria, neoestalinista y china. Esta tendencia interna del Partido Comunista es una tentativa de

restablecer una teoría marxista de la política, la ciencia y la filosofía que sea una teoría consecuente, ideológicamente aceptable, acorde con la doctrina de Marx. En este momento, esa tentativa está en manos de intelectuales comunistas del ala izquierda del partido, de un modo u otro agrupados en su totalidad alrededor de Althusser. Esa ala estructuralista está a la izquierda. Comprenderá ahora en qué consiste la maniobra de Sartre y Garaudy, a saber, en pretender que el estructuralismo es una típica ideología de derecha. Esto les permite señalar como cómplices de la derecha a quienes están, en realidad, a su izquierda. También les permite, por consiguiente, presentarse como los únicos verdaderos representantes de la izquierda francesa y comunista. Pero no es más que una maniobra.

—Hablemos de la "muerte del hombre", que es tal vez el tema más importante de Las palabras y las cosas. *Creo que su reflexión en esa materia podría inscribirse como el último aporte a una serie de descentramientos. Copérnico se negó a poner la Tierra en el centro del universo. Después, Darwin consideró al hombre un animal como los demás. Nietzsche proclamó la muerte de Dios. Y Freud y el psicoanálisis descentraron al hombre en el plano psicológico. Para Freud, el hombre es el punto donde se enfrentan fuerzas, pulsiones e influencias procedentes del exterior y el interior, que pueden deshacerse y transformarse todo el tiempo. En él, el hombre está encerrado en una especie de determinismo y de estructura donde ya no es, como el hombre tradicional, su propio amo. En todo esto la cuestión pasa por la eliminación de una visión antropocéntrica. ¿Esa es la línea que usted sigue?*

—Justamente. En cierto sentido, nuestro tiempo es un período en el que las ciencias humanas han cobrado una importancia, en la teoría y la práctica, que jamás habían tenido antes. Pero esas ciencias nunca lograron decir lo que es en el fondo el hombre mismo. Cuando se analiza el lenguaje humano, no se descubre la naturaleza, la esencia o la libertad del hombre. En lugar de ello, se descubren estructuras inconscientes que gobiernan sin que lo advirtamos o lo queramos, y sin que jamás intervengan nuestra libertad o nuestra conciencia; estructuras que deciden el plano

dentro del cual hablamos. Cuando un psicoanalista analiza el comportamiento o la conciencia de un individuo, no encuentra al hombre sino algo como una pulsión, un instinto, un impulso. Lo que se devela es el mecanismo, la semántica o la sintaxis de esos impulsos. Lo que yo quise hacer –y quizá fue eso lo que generó tantas protestas– fue mostrar que en la historia misma del saber humano podíamos reencontrar el mismo fenómeno: la historia del saber humano no ha quedado en manos del hombre. No es el propio hombre el que creó conscientemente la historia de su saber, sino que la historia misma del saber y de la ciencia humana obedece a condiciones determinantes que se nos escapan. Y, en ese sentido, el hombre ya no es poseedor de nada, ni de su lenguaje, ni de su conciencia, ni siquiera de su saber. Ese despojamiento es en el fondo uno de los temas más significativos de la investigación contemporánea.

—*En* Las palabras y las cosas *usted mostró que las ciencias humanas dependen de visiones antropomórficas, y mostró también qué tan impuras, inciertas, desviadas son, qué presas están del tiempo, el relativismo y las opiniones, los intereses y las ideologías. Afirmó asimismo que se suscita constantemente la tentación de psicologizar todas las ramas de las ciencias humanas, utilizando la psicología como una especie de saber general. ¿Cómo llegaremos a tener ciencias humanas objetivas?*

—Creo que la psicología se encuentra en una situación bastante paradójica. Por un lado, se presenta como una ciencia del comportamiento, analiza mecanismos, determinaciones, regularidades, estadísticas. Esa forma de saber, esas observaciones y esas formalizaciones valen lo que valen. Pero, por otro lado, y dado que tiene al hombre por objeto, la psicología es una suerte de tribunal que interviene en los demás análisis. La lingüística, por ejemplo, se apoyó durante mucho tiempo en una psicología implícita, con la creencia de que constituía la conciencia universal de los hombres, sus necesidades y sus formas de expresión cuando hablaban. Pero sólo cuando esa conciencia humana quedó en el olvido y se comprendió la necesidad de despsicologizar la lingüística, esta pudo llegar a ser ciencia. Y creo que esto vale para todas

las ciencias que tomaron al hombre como objeto. Mientras esas ciencias se refieran a la conciencia del hombre, mientras se refieran a él como sujeto, seguirán siendo psicologizantes e inciertas. Sólo pueden convertirse en ciencias a condición de dejar de estar sometidas a la psicología.

—Todos retienen de su libro la fórmula ahora clásica según la cual en nuestros días ya no se puede pensar más que en el vacío dejado por la muerte del hombre. ¿Puede dar un ejemplo concreto de la manera en que se pensó un problema a partir del hombre y se lo retomó a continuación de esa nueva manera?

—El ejemplo más simple habría que tomarlo de la literatura. Toda la crítica y todo el análisis literario consisten, esencialmente desde el siglo XIX, en un estudio de la obra para descubrir por su intermedio el rostro del autor, las formas adoptadas por su vida mental y sentimental, su individualidad concreta e histórica. Hubo un tiempo en que leer *Madame Bovary* era lo mismo que comprender quién era Flaubert. Pero aun antes del estructuralismo, ese excelente escritor que es Maurice Blanchot destacó el hecho de que en realidad una obra no es de manera alguna la forma de expresión de una individualidad particular. La obra comporta siempre, por así decirlo, la muerte del propio autor. Sólo se escribe para desaparecer al mismo tiempo. En cierto modo, la obra existe por sí misma, como el fluir desnudo y anónimo del lenguaje, y de lo que hay que ocuparse ahora es de esa existencia anónima y neutra del lenguaje. La obra se compone de ciertas relaciones interiores al propio lenguaje. Es una estructura particular en el mundo del lenguaje, en el discurso y en la literatura.

—¿Cuál es entonces la significación de una obra como la del marqués de Sade?

—Creo que es significativa desde varios puntos de vista. Ante todo porque Sade, como individuo, en algún sentido no existe, por la excelente razón de que pasó treinta años de su vida en la cárcel

y, como persona real, fue literalmente sofocado por la institución social que lo mantuvo cautivo. Tenemos aquí, si se quiere, una obra sin autor. Lo mismo vale para la de Lautréamont. Es imposible adivinar o reconstruir a partir de *Justine* o los *Cantos de Maldoror* quiénes eran Sade o Lautréamont. Hay aquí un caso experimental en lo que concierne a una obra, un lenguaje y un discurso sin nadie detrás. Conocerá la historia de Lewis Carroll según la cual suelen verse gatos que no sonríen, pero nunca se ve una sonrisa sin gato. ¡Pero claro que sí! ¡Hay una sonrisa sin gato! Es Sade y es Lautréamont. Una obra sin nadie detrás. Por eso son obras ejemplares.

—Desde otro punto de vista, ¿cuál es la significación de Sade en el campo del saber?

—Sade pasa revista a todas las posibilidades, todas las dimensiones de la actividad sexual y las analiza, muy escrupulosamente, elemento por elemento. Es un rompecabezas de todas las posibilidades sexuales, sin que las personas mismas sean jamás otra cosa que elementos en esas combinaciones y cálculos. Sade no sólo no existe como hombre empírico, sino que en su obra no hay verdaderos personajes y tampoco desdoblamiento alguno del autor. Los personajes están atrapados dentro de una especie de necesidad coextensiva con la descripción exhaustiva de todas las posibilidades sexuales. El hombre no participa en ella. Lo que se exhibe y se expresa por sí mismo es el lenguaje y la sexualidad, un lenguaje sin nadie que lo hable, una sexualidad anónima sin un sujeto que la goce.

—Si el hombre, al que usted entrevé al final de Las palabras y las cosas, *está desapareciendo de nuestro saber, el nuevo a priori histórico implica una transformación de importancia inaudita, esto es, la eclosión de una visión del saber estructurada de un modo inédito. ¿Se puede predecir algo en relación con esos nuevos principios?*

—Es un poco difícil. Pero creo que podríamos decir, no obstante, que hemos querido, por primera vez, no saberlo todo, no en-

señorearnos del universo a la manera de Descartes, no llegar a un saber absoluto en el sentido del siglo XIX, sino decirlo todo. Todo se anota, el inconsciente del hombre, su sexualidad, su vida cotidiana, sus sueños, sus deseos y sus pulsiones, etc. Se anota su comportamiento, los fenómenos sociales, las opiniones de la gente y sus disposiciones, sus actos y sus actitudes políticas, etc. Todo eso se convierte en objeto de un discurso. Y me parece que esa transición a una anotación universal, esa transcripción en un lenguaje de todos los problemas del mundo, caracterizan la cultura contemporánea.

—¿Implica esto un cambio de ciertos a priori *históricos?*

—Es difícil responderle, pero me parece que esa transformación universal implica necesariamente una forma de ciencia de un tipo distinto del que conoció el siglo XIX, cuando se trataba no de decirlo todo, sino de explicarlo todo.

—¿Y eso no puede darse dentro de nuestro sistema actual?

—No sé. Nuestra impresión de una ruptura, de una transformación, es tal vez del todo ilusoria. Tal vez sea la última o una nueva manifestación de un sistema del que estamos prisioneros, que surge y nos hace creer que pronto vamos a encontrarnos en otro mundo. ¿Es acaso una ilusión? Siempre tenemos la impresión de que el sol sale por primera vez.

7. Foucault responde a Sartre

[Conversación con Jean-Pierre Elkabbach, 1968.]

—Michel Foucault, tal vez a pesar suyo se le dice filósofo. ¿Qué es para usted la filosofía?

—Hubo una gran época de la filosofía contemporánea, la de Sartre, Merleau-Ponty, cuando un texto filosófico, un texto teórico, debía decirnos en definitiva qué eran la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o no existía, qué era la libertad, qué había que hacer en la vida política, cómo comportarse con el otro, etc. Tenemos la impresión de que esta clase de filosofía ya no puede tener vigencia en nuestros días; la impresión, si se quiere, de que la filosofía está, si no volatilizada, sí dispersa, y de que hay un trabajo teórico que, de alguna manera, se conjuga en plural. La teoría, la actividad filosófica, se producen en diferentes dominios que parecen separados unos de otros. Hay una actividad teórica que se produce en el campo de la matemática, una actividad teórica que se manifiesta en el dominio de la lingüística o de la historia de las religiones o de la historia a secas, etc. Y finalmente es allí, en esa suerte de pluralidad del trabajo teórico, donde se realiza una filosofía que todavía no ha encontrado su pensador único y su discurso unitario.

—¿Cuándo se produjo esa especie de ruptura entre los dos momentos?

—Más o menos hacia los años 1950-1955, justamente una época, además, en la que el mismo Sartre renunciaba, creo, a lo que podríamos llamar especulación filosófica a secas, para consagrar su actividad, su actividad filosófica, en definitiva, a un comportamiento que era de carácter político.

—Como conclusión de su obra Las palabras y las cosas, *usted escribió que el hombre no es el problema más antiguo ni más constante que se haya planteado al saber humano. El hombre es, dice usted, una invención cuya fecha reciente y tal vez su fin próximo muestra la arqueología de nuestro pensamiento. Esa es una de las frases que ha levantado más polvareda. ¿Cuál es, en su opinión, la fecha de nacimiento del hombre en el espacio del saber?*

—El siglo XIX fue el siglo en el cual se inventó una serie de cosas muy importantes, ya sea la microbiología, por ejemplo, o el electromagnetismo, etc., y es también el siglo en que se inventaron las ciencias humanas. Inventar las ciencias humanas era en apariencia hacer del hombre el objeto de un saber posible. Era constituirlo *como* objeto del conocimiento. Ahora bien, en ese mismo siglo XIX se esperaba, se soñaba con un gran mito escatológico, que era el siguiente: procurar que ese conocimiento del hombre fuera tal que pudiese liberarlo de sus alienaciones, de todas las determinaciones que no dominaba; que el hombre pudiera, gracias a ese conocimiento que tenía de sí, volver a ser o ser por primera vez dueño y señor de sí mismo. En otras palabras, se hacía del hombre un objeto de conocimiento para que el hombre pudiese convertirse en sujeto de su propia libertad y su propia existencia.

Ahora bien, lo que pasó, y es en este aspecto que podemos decir que el hombre nació en el siglo XIX, lo que pasó fue que, a medida que se desplegaban las investigaciones sobre él *como* objeto posible de conocimiento, aunque se descubriera algo muy serio, a ese famoso hombre, esa naturaleza humana o esa esencia humana o lo que era propio del hombre, jamás se lo encontró. Cuando se analizaron por ejemplo los fenómenos de la locura o de la neurosis, lo que se descubrió fue un inconsciente, un inconsciente atravesado en su totalidad de pulsiones, instintos, un inconsciente que funcionaba conforme a mecanismos y un espacio topológico que en rigor nada tenían que ver con lo que se podía esperar de la esencia humana, de la libertad o de la existencia humana, un inconsciente que funcionaba –se ha dicho hace poco– como un lenguaje. Y, por consiguiente, el hombre se volatilizaba a medida

que se lo rastreaba en sus profundidades. Cuanto más lejos se iba, menos se lo encontraba. Otro tanto en el caso del lenguaje. Desde comienzos del siglo XIX se habían examinado las lenguas humanas para tratar de recuperar algunas de las grandes constantes de la mente del hombre. Se esperaba que, al estudiar la vida de las palabras y la evolución de las gramáticas, al comparar las lenguas unas con otras, se revelara de algún modo el hombre mismo, ya fuera en la unidad de su rostro o en sus diferentes perfiles. Ahora bien, a fuerza de ahondar en el lenguaje, ¿qué se encontró? Se encontraron estructuras. Se encontraron correlaciones, se encontró el sistema que es en cierta forma casi lógico, y el hombre, en su libertad, en su existencia, desapareció una vez más.

—Nietzsche anunciaba la muerte de Dios. Usted prevé, al parecer, la muerte de su asesino, el hombre. Es una justa compensación. ¿La desaparición del hombre no estaba contenida en la de Dios?

—Esa desaparición del hombre en el momento mismo en que se lo buscaba en su raíz no hace que las ciencias humanas vayan a desaparecer; nunca dije eso, sino que las ciencias humanas van a desplegarse ahora en un horizonte que ya no está cerrado o definido por ese humanismo. El hombre desaparece en la filosofía no como objeto de saber sino como sujeto de libertad y existencia. Ahora bien, el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y su propia libertad, es en el fondo una especie de imagen correlativa de Dios. El hombre del siglo XIX es Dios encarnado en la humanidad. Hubo una suerte de teologización del hombre, un nuevo descenso de Dios a la Tierra que hizo que, de alguna manera, el hombre mismo del siglo XIX se teologizara. Cuando Feuerbach dijo: "Hay que recuperar en la Tierra los tesoros que se desperdiciaron en los cielos", ponía en el corazón del hombre tesoros que este había prestado antaño a Dios. Y Nietzsche es quien, al denunciar la muerte de Dios, denunció al mismo tiempo a ese hombre divinizado con el que el siglo XIX no había dejado de soñar. Y cuando Nietzsche anuncia la venida del superhombre, lo que anuncia no es un hombre que se parezca más a un Dios que a un hombre; anuncia la venida de un hombre que ya no ha de

tener ninguna relación con ese Dios cuya imagen sigue manifestando.

—Es por eso que, al hablar del final de esta invención reciente, usted dice "tal vez".

—Claro. De todo eso no estoy seguro, dado que lo que se trata de hacer (dado que lo que para mí se trataba de hacer) es algo por el estilo de un diagnóstico del presente.

Usted me preguntaba hace un momento cómo y en qué había cambiado la filosofía. Y bien, quizá podríamos decir esto. La filosofía de Hegel a Sartre fue de un modo u otro, en esencia, una empresa de totalización, si no del mundo, si no del saber, sí al menos de la experiencia humana, y diré que tal vez, si existe hoy una actividad filosófica autónoma, si puede haber una filosofía que no sea simplemente una suerte de actividad teórica interna de la matemática, la lingüística, la etnología o la economía política, si hay una filosofía independiente, libre de todos esos dominios, pues bien, así es como podríamos definirla: una actividad de diagnóstico. Diagnosticar el presente, decir qué es el presente, decir en qué aspecto nuestro presente es diferente –y absolutamente diferente– de todo lo que no es él, es decir de nuestro pasado. Tal vez sea eso, esa tarea, la que ahora se ha asignado a la filosofía.

—¿Cómo define hoy el estructuralismo?

—Cuando se pregunta a quienes están incluidos en la rúbrica "estructuralistas", si se preguntara a Lévi-Strauss, a Lacan, a Althusser o a los lingüistas, etc., responderían que no tienen nada en común unos con otros, o poco en común unos con otros. El estructuralismo es una categoría que existe para los otros, para los que no pertenecen a ella. Es desde afuera que se puede decir que fulano, mengano o zutano son estructuralistas. Hay que preguntarle a Sartre qué son los estructuralistas, porque él considera que constituyen un grupo coherente (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan y yo), un grupo que conforma una especie de unidad; pero esta unidad, tenga la certeza de que nosotros no la percibimos.

—Entonces, ¿cómo define su trabajo?

—¿El mío? Como sabe, es un trabajo muy limitado. De manera muy esquemática, consiste en esto: tratar de recuperar en la historia de la ciencia, de los conocimientos y del saber humano, algo que se asemeje a su inconsciente. Si se quiere, la hipótesis de trabajo es a grandes rasgos la siguiente: la historia de la ciencia, la historia de los conocimientos, no obedece simplemente a la ley general del progreso de la razón; en cierto modo, no son la conciencia humana, la razón humana, las poseedoras de las leyes de su historia. Por debajo de lo que la ciencia conoce por sí misma hay algo que no conoce; y su historia, su devenir, sus episodios, sus accidentes obedecen a una serie de leyes y determinaciones. Esas leyes y determinaciones son las que he tratado de sacar a la luz. He intentado poner de relieve un ámbito autónomo que sería el del inconsciente del saber, que tendría sus propias reglas, como el inconsciente del individuo humano también tiene sus reglas y sus determinaciones.

—Acaba de hacer alusión a Sartre. Usted saludó los esfuerzos magníficos, decía, de Jean-Paul Sartre, los esfuerzos de un hombre del siglo XIX para pensar el siglo XX. Él era incluso, seguía usted diciendo, el último marxista. Desde entonces, Sartre le ha respondido. Reprocha a los estructuralistas el hecho de constituir una nueva ideología, en cierto modo la última barrera que la burguesía puede aún erigir contra Marx. ¿Qué piensa de eso?

—Le responderé dos cosas. Primero, Sartre es un hombre que tiene una obra demasiado importante que cumplir, obra literaria, filosófica, política, para que haya tenido tiempo de leer mi libro. No lo leyó. Por consiguiente, lo que dice de él no puede parecerme muy pertinente. Segundo, voy a confesarle algo. Estuve en el Partido Comunista, durante algunos meses o un poco más que algunos meses, y sé que en ese momento definíamos a Sartre como el último baluarte del imperialismo burgués, la última piedra del edificio con que…, etc.; bueno, con divertido asombro vuelvo a encontrar esta frase, quince años después, en la pluma de Sartre. Digamos que él y yo hemos girado alrededor del mismo eje.

—Usted no encuentra en ella ninguna originalidad.

—No, es una frase que anda circulando desde hace veinte años y él la usa; está en su derecho. Nos paga con la misma moneda con que nosotros le pagamos en el pasado.

—Sartre le reprocha, y otros filósofos también, descuidar y menospreciar la historia. ¿Es así?

—Ese reproche no me lo hizo nunca ningún historiador. Hay una especie de mito de la historia para filósofos. Como sabrá, los filósofos son en general muy ignorantes de todas las disciplinas que no son las suyas. Hay una matemática para filósofos, hay una biología para filósofos; y bien, además hay una historia para filósofos. La historia para filósofos es una suerte de continuidad grande y vasta en la que se entrelazan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas o sociales. Cuando se toca alguno de esos grandes temas: continuidad, ejercicio efectivo de la libertad humana, articulación de la libertad individual con las determinaciones sociales, cuando se toca uno de esos tres mitos, la buena gente se pone a gritar que han violado o asesinado a la historia. En realidad, hace un buen tiempo que personas tan importantes como Marc Bloch, Lucien Febvre, los historiadores ingleses, etc., pusieron fin a ese mito de la historia. Ellos practican la historia de manera muy distinta, de modo que el mito filosófico de la historia, ese mito filosófico que me acusan de haber matado, y bien, si lo maté estoy encantado. Era precisamente eso lo que quería matar, y no, en absoluto, la historia en general. La historia no se mata, pero matar la historia para filósofos, eso sí, decididamente quiero matarla.

—¿Cuáles son los pensadores, los científicos y los filósofos que influyeron en su formación intelectual, que la marcaron?

—Pertenezco a una generación de personas para quienes el horizonte de la reflexión era definido por Husserl de manera general, más precisamente por Sartre y más precisamente aún

por Merleau-Ponty. Y es evidente que hacia los años cincuenta, cincuenta y cinco, por razones sin duda muy difíciles de desentrañar y que son de orden político, ideológico y también científico, es evidente, decía, que para nosotros ese horizonte pareció derrumbarse. Se borró abruptamente y nos encontramos frente a una suerte de gran espacio vacío dentro del cual las actitudes se tornaron mucho menos ambiciosas, mucho más limitadas, mucho más regionales. Está claro que la lingüística a la manera de Jakobson y una historia de las religiones o las mitologías a la manera de Dumézil representaron un apoyo muy valioso para nosotros.

—¿Cómo podría definirse su actitud con respecto a la acción y la política?

—La izquierda francesa vivió con el mito de una ignorancia sagrada. Lo que cambia es la idea de que un pensamiento político sólo puede ser políticamente correcto si es científicamente riguroso. Y en ese sentido, creo que todo el esfuerzo que hace hoy un grupo de intelectuales comunistas para reevaluar los conceptos de Marx o, en fin, para retomarlos en su raíz, analizarlos, definir el uso que puede y debe dárseles, me parece que todo ese esfuerzo es a la vez político y científico. Y la idea de que consagrarse, como ahora hacemos nosotros, a actividades propiamente teóricas y especulativas significa apartarse de la política, es una idea, creo, falsa por completo. No es que al apartarnos de la política nos ocupemos de problemas teóricos tan restringidos y meticulosos; sino que ahora nos damos cuenta de que cualquier forma de acción política sólo puede articularse de la manera más estrecha con una reflexión teórica rigurosa.

—Una filosofía como el existencialismo alentaría de alguna manera al compromiso o la acción. A usted se le reprocha tener la actitud opuesta.

—Pues bien, ese es un reproche. Es lógico que me lo hagan. Lo reitero, la diferencia no está en que ahora nosotros habríamos separado lo político de lo teórico; al contrario, en la medida en que vinculamos lo más estrechamente posible lo teórico y lo político,

rechazamos las políticas de la docta ignorancia que eran, creo, las de lo que se daba en llamar compromiso.

—¿Esa es la razón de un lenguaje o un vocabulario que actualmente separa a los filósofos y los científicos del gran público, de los hombres con quienes viven, sus contemporáneos?

—Me parece, al contrario, que en la actualidad las instancias de difusión del saber son más numerosas y eficaces que nunca. En los siglos XIV y XV, por ejemplo, el saber se definía en un espacio social que era circular y forzado. El saber era el secreto, y su autenticidad era a la vez garantizada y protegida por el hecho de que ese saber no circulaba o sólo lo hacía entre una cantidad bien definida de individuos, y no bien se lo divulgaba dejaba de ser saber y por consiguiente dejaba de ser verdadero.

Actualmente nos encontramos en un grado muy avanzado de una mutación que comenzó en los siglos XVII y XVIII, cuando el saber se convirtió por fin en una especie de cosa pública. Saber era ver evidentemente lo que todo individuo situado en las mismas condiciones podría ver y comprobar. En ese sentido, la estructura del saber se tornó pública. Todo el mundo tiene el saber. Con la salvedad de que no siempre es el mismo ni está en un mismo nivel de formación o precisión, etc.; pero ya no están los ignorantes de un lado y los sabios de otro. Ahora, lo que sucede en un punto del saber siempre repercute, y muy rápidamente, en otro punto. Y en esa medida, creo que el saber nunca fue más especializado y nunca, empero, se comunicó con mayor rapidez consigo mismo.

8. Lingüística y ciencias sociales

[Conferencia y debate organizados por la sección de lingüística del Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales –CERES– de la Universidad de Túnez en marzo de 1968. Participaron en el encuentro N. Bou Aroudj, naturalista; Ahmed El-Ayed, lingüista; M'hamed Fantar, historiador; Salah Garmadi, lingüista; Gilbert Naccache, economista; Mahmoud Seklani, demógrafo; Hichen Skik, lingüista; Fredj Stambouli, sociólogo; Khalil Zamiti, sociólogo, y Abdelkader Zghal, sociólogo.]

Este será a grandes rasgos el tema del que me ocuparé: ¿cuáles son los problemas que la lingüística, bajo su forma moderna, puede introducir en el pensamiento en general, en la filosofía, si se quiere, y más precisamente en las ciencias humanas?

Con frecuencia encontramos expresada la siguiente tesis (así, en la *Antropología estructural* de Lévi-Strauss): el análisis del lenguaje emprendido por Saussure y sus sucesores, es decir la lingüística estructural, acaba de alcanzar, en el transcurso del siglo XX, lo que podríamos llamar un "umbral de cientificidad". Hacen manifiesto ese umbral de cientificidad, por un lado, las técnicas de formalización que ahora pueden aplicarse a la lingüística, y por otro, la relación que esta mantiene con la teoría de las comunicaciones, con la teoría de la información en general; en tercer lugar, sus lazos recientes con la biología, la bioquímica, la genética, etc., y por último, la existencia de un dominio técnico de aplicación del que las máquinas de traducir sólo son, después de todo, uno de los ejemplos. La lingüística habría franqueado, por lo tanto, cierto umbral; habría surgido de las ciencias humanas para dirigirse hacia las ciencias de la naturaleza, del dominio del conocimiento interpretativo al del conocimiento formal. Habría pasado así al campo de la verdadera ciencia, es decir, de la ciencia verdadera e incluso de la ciencia exacta.

Segunda tesis con que solemos dar: una vez que la lingüística abandonó su vieja pertenencia y su antigua familiaridad con las

ciencias humanas, se habría encontrado con respecto a estas en una posición de modelo que seguir y aplicar y, al mismo tiempo, las ciencias humanas, de la manera más natural, procurarían unirse a ella en la nueva forma de cientificidad que la lingüística habría por fin alcanzado. Se habría instaurado de tal modo una especie de carrera de persecución, en que la lingüística ingresa al campo de las ciencias exactas y todas las ciencias humanas intentan llegar con aquella al nivel normativo de estas. Es lo que sucedería sobre todo con la sociología, con la mitología en tanto análisis de mitos, con la crítica literaria, etc.

Esas tesis corrientemente admitidas pueden criticarse. Cabe señalar que dista de ser un fenómeno de hoy que las ciencias sociales pidan a la ciencia del lenguaje algo parecido a una forma o un contenido de conocimiento. Después de todo, desde el siglo XVIII las ciencias sociales pidieron apoyo al análisis del lenguaje; me limitaré a dar algunos ejemplos. Abramos simplemente el *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, de D'Alembert: este explica que, si hace un diccionario que tiene la forma del análisis de una lengua, es porque quiere levantar un monumento que pueda permitir a las generaciones futuras conocer cuáles fueron las costumbres, los conocimientos, las técnicas del siglo XVIII. En otras palabras, para poder dar una imagen, un perfil, un cuadro y un monumento de la civilización y la sociedad en el siglo XVIII, la *Enciclopedia* se construyó como un diccionario de palabras. También podemos citar el texto que Schlegel escribió hacia 1807 acerca de la lengua y la sabiduría de los hindúes, donde analiza a la vez la sociedad, la religión, la filosofía y el pensamiento de estos sobre la base de la especificidad de su lengua. Hay que recordar asimismo que Dumézil, que no es lingüista sino filólogo, ha logrado actualmente reconstruir la estructura social y religiosa de algunas sociedades indoeuropeas a partir de análisis filológicos. Por consiguiente, no es cosa de nuestros días esta relación permanente de las ciencias sociales y la ciencia de las lenguas. No es cosa de nuestros días el desfase epistemológico entre las ciencias del lenguaje y las otras ciencias humanas. No cuestiono el hecho de que la lingüística transformacional o la lingüística estructural hayan llegado a un alto nivel de cientificidad, pero me parece que, ya en el siglo XIX,

las ciencias del análisis habían alcanzado un grado de exactitud y demostratividad más elevado que todas las otras ciencias sociales o humanas juntas. Desde los comienzos del siglo XIX, personas como Rask, Schlegel y Grimm establecieron un dominio coherente de hechos filológicos: las líneas generales, los métodos de análisis y muchos resultados se mantuvieron sin cuestionamientos a lo largo de ese siglo.

Y no serían ni la sociología de Auguste Comte, cuarenta años después, ni la de Durkheim, ochenta años más tarde, las que pudieran presentar adquisiciones como las leyes de la evolución fonética o el sistema de parentesco de las lenguas indoeuropeas. En otras palabras, que las ciencias del lenguaje tengan un nivel de cientificidad superior al de las otras ciencias humanas es sin duda un fenómeno que se remonta a hace casi dos siglos. Por eso no creo que pueda decirse simplemente que las ciencias del lenguaje y las ciencias de la sociedad se acercan unas a otras en nuestros días, porque la ciencia del lenguaje pasó por primera vez a un régimen superior y las ciencias sociales quieren alcanzar ese nivel. Me parece que las cosas son un poco más complicadas.

El hecho novedoso sería más bien que la lingüística acaba de brindar a las ciencias sociales posibilidades epistemológicas diferentes de las que les ofrecía hasta aquí. Mucho más que el nivel de cientificidad intrínseco de la lingüística, es el funcionamiento recíproco de esta y las ciencias sociales el que permite analizar la situación actual. Nos encontramos entonces frente a un hecho constante: es antiguo el desfase epistemológico entre las ciencias del lenguaje y las otras ciencias humanas. Pero lo característico de la situación actual es que ese desfase epistemológico cobra una nueva forma. Hoy la lingüística puede servir de otra manera como modelo para las demás ciencias sociales.

Querría ahora enumerar una serie de problemas que la lingüística, bajo su forma moderna, plantea a las ciencias humanas. La lingüística estructural no remite a colecciones empíricas de átomos individualizables (raíces, flexiones gramaticales, palabras), sino a conjuntos sistemáticos de relaciones entre elementos. Ahora bien, esas relaciones exhiben algo notable: son independientes en sí mismas (es decir, en su forma) de los elementos a los cuales

remiten; en ese sentido, son generalizables, sin metáfora alguna, y pueden llegado el caso trasponerse a algo muy diferente de los elementos de naturaleza lingüística.

Podría ser, por tanto, que encontráramos la misma forma de relación no sólo entre fonemas, sino entre los elementos de un relato e incluso entre individuos que coexisten en una misma sociedad. Como la forma de la relación no está determinada por la naturaleza del elemento al que remite, esta generalización posible de la relación nos pone en presencia de dos series de cuestiones importantes.

1) ¿Hasta qué punto las relaciones de tipo lingüístico pueden aplicarse a otros dominios? ¿Y cuáles son esos otros dominios a los que pueden trasponerse? Hay que tratar de ver si tal o cual forma de relación puede reaparecer en otra parte; si se puede, por ejemplo, pasar del análisis del nivel fonético al análisis de los relatos, los mitos, las relaciones de parentesco. Todo esto es un inmenso campo de desbrozo empírico al que está convocada la totalidad de los investigadores en el dominio de las ciencias humanas.

2) ¿Cuáles son los vínculos existentes entre las relaciones que podemos descubrir en el lenguaje o las sociedades en general y lo que llamamos "relaciones lógicas"? ¿Cuál es el vínculo que puede haber entre esas relaciones y el análisis lógico? ¿Puede ese conjunto de relaciones formalizarse íntegramente en términos de lógica simbólica? El problema que surge entonces y que es filosófico en un aspecto y puramente empírico en otro es, en el fondo, el de la inserción de la lógica en el corazón mismo de lo real. Este problema es filosófica y epistemológicamente muy importante. Antaño, la racionalización de lo empírico se hacía sobre todo a través y por medio del descubrimiento de una relación determinada, la relación de causalidad. Un dominio empírico se estimaba racionalizado cuando se había podido establecer una relación de causalidad entre un fenómeno y otro. Y resulta que ahora, gracias a la lingüística, se comprueba que la racionalización de un campo empírico no consiste sólo en descubrir y poder atribuir esa relación precisa de causalidad, sino en sacar a la luz todo un campo de relaciones que son probablemente del tipo de las relaciones lógicas. Ahora bien, en estas no existe la relación de causalidad. Por

eso nos encontramos en presencia de un magnífico instrumento de racionalización de lo real, el del análisis de las relaciones, un análisis que es probablemente formalizable, y advertimos que esa racionalización tan fecunda de lo real ya no pasa por la asignación del determinismo y la causalidad. Creo que este problema de la presencia de una lógica que no es la propia de la determinación causal está en el centro de los debates filosóficos y teóricos actuales. La recuperación, la reactivación, la transformación de los temas marxistas en el pensamiento contemporáneo giran alrededor de eso: así, el retorno a Marx o las investigaciones de tipo althusseriano sobre Marx muestran que el análisis marxista no está ligado a una atribución de causalidad; tratan de liberar al marxismo de una especie de positivismo en el cual algunos querrían encerrarlo, y de desvincularlo, por consiguiente, de un causalismo primario para reencontrar en él algo así como una lógica de lo real. Pero además es preciso que esa lógica no sea la dialéctica en el sentido hegeliano de la palabra. En efecto, para intentar emancipar a Marx de un positivismo elemental donde se lo había encerrado se apelaba a un retorno a los textos, los conceptos de alienación, el período hegeliano: en síntesis, a todo un cotejo con la *Fenomenología del espíritu*. Ahora bien, esta dialéctica hegeliana no tiene nada que ver con todas las relaciones lógicas que se están descubriendo empíricamente en las ciencias de que hablamos. Lo que se trata de recuperar en Marx es algo que no sea ni la atribución determinista de la causalidad ni la lógica de tipo hegeliano, sino un análisis lógico de lo real.

Ocupémonos ahora del problema de la comunicación. La filología del siglo XIX trabajaba sobre determinadas lenguas; la lingüística, a partir de Saussure, trabaja sobre la lengua en general, como los gramáticos de los siglos XVII y XVIII. Pero la diferencia que hay entre la lingüística estructural y el viejo análisis cartesiano de la lengua y la *Gramática general* radica en que la lingüística saussuriana no considera la lengua como una traducción del pensamiento y la representación: la considera como una forma de comunicación. Así considerados, la lengua y su funcionamiento suponen:

– polos emisores de un lado y receptores de otro;
– mensajes, es decir, series de acontecimientos distintos, y
– códigos o reglas de construcción de esos mensajes que permiten individualizarlos.

De golpe, el análisis del lenguaje, en lugar de referirse a una teoría de la representación o un análisis psicológico de la mentalidad de los sujetos, se sitúa ahora en un pie de igualdad con todos los demás análisis que pueden estudiar a los emisores y los receptores, la codificación y la decodificación, la estructura de los códigos y el desenvolvimiento del mensaje. La teoría de la lengua queda, por lo tanto, ligada al análisis de todos los fenómenos de la información. Esto es importante, en principio, debido a la posibilidad de formalizar y matematizar en muy alta medida los análisis lingüísticos, y a continuación porque se ve aparecer una nueva definición de lo que podríamos llamar lo colectivo. En esta nueva perspectiva, lo colectivo ya no será la universalidad del pensamiento, vale decir, una especie de gran sujeto que sería algo así como una conciencia social o una personalidad de base, o un "espíritu de la época". Ahora, lo colectivo es un conjunto constituido por polos de comunicación, códigos de uso efectivo y la frecuencia y la estructura de los mensajes que se envían. De ello resulta entonces que la lingüística entra en connivencia con los análisis referidos a los códigos y mensajes intercambiados entre las moléculas que constituyen los núcleos de las células vivas. De uno u otro modo, los biólogos saben hoy qué código y qué forma de mensaje implican los fenómenos de la herencia que están inscritos en el núcleo de las células genéticas. Como verán, al mismo tiempo la lingüística queda también ligada de una nueva manera a las ciencias sociales, puesto que ahora lo social puede definirse o describirse como un conjunto de códigos e informaciones que caracterizan a un grupo dado de emisores y receptores. Fenómenos como la moda, la tradición, la influencia, la imitación, que desde Tarde aparecían como fenómenos que era menester analizar en términos exclusivamente psicosociológicos, pueden en este momento leerse sobre la base del modelo lingüístico. En el mismo orden de ideas, tenemos que hablar del problema del análisis

histórico. Suele decirse que la lingüística se apartó de la filología al adoptar el punto de vista de la sincronía y abandonar el viejo punto de vista diacrónico. La lingüística estudiaría el presente y la simultaneidad de una lengua, mientras que la filología estudiaría los fenómenos lineales de la evolución de un estadio a otro.

De hecho, es cierto que el punto de vista de la lingüística estructural es sincrónico, pero el punto de vista sincrónico no es ahistórico y, con mayor razón, tampoco es antihistórico. Elegir la sincronía no es elegir el presente contra el pasado y lo inmóvil contra lo evolutivo. El punto de vista sincrónico que está ligado a la lingüística estructural no niega la historia por una serie de razones:

1) Lo sucesivo no es más que una dimensión de la historia; después de todo, la simultaneidad de dos acontecimientos es un hecho histórico en la misma medida que su sucesión. No hay que identificar la historia y lo sucesivo, como se hace ingenuamente. Es preciso admitir que la historia es tanto lo simultáneo como lo sucesivo.

2) El análisis sincrónico que hacen los lingüistas no es en absoluto el análisis de lo inmóvil y lo estático sino, en realidad, el de las condiciones del cambio. En efecto, la pregunta que se hace es esta: ¿cuáles son las modificaciones que toda lengua debería sufrir para que uno solo de los elementos cambiara? ¿Cuáles son las correlaciones necesarias y suficientes del conjunto de la lengua para obtener una sola modificación? En otras palabras, el punto de vista sincrónico no es un corte estático que niegue la evolución; al contrario, es el análisis de las condiciones en las cuales puede producirse una evolución. En tanto que el viejo análisis sucesivo se preguntaba: dado un cambio, ¿cuál pudo ser su causa?, el análisis sincrónico plantea esta pregunta: para que pueda haber un cambio, ¿cuáles son los otros cambios que también deben estar presentes en el campo de la contemporaneidad? Sin duda se trata entonces de una manera

> diferente de analizar el cambio, y no de una manera de negar ese cambio en beneficio de la inmovilidad.

Si a partir de un análisis como ese la atribución de causalidad ya no se presenta como tema conductor del análisis, se puede hacer notar al menos que sólo el análisis sincrónico permite localizar algo que se asemeje a una atribución causal. Para que la investigación de la causalidad no se pierda en una niebla más o menos mágica, es necesario definir ante todo cuáles son las condiciones que permitirán el cambio.

Este examen de las condiciones necesarias y suficientes para que acaezca un cambio local es igualmente necesario y poco menos que indispensable para que el análisis pueda transformarse en una intervención práctica y efectiva, ya que el problema que se plantea es el de saber lo que me será preciso cambiar, si quiero cambiar algo en el campo total de las relaciones. Lejos de ser antihistórico, el análisis sincrónico nos parece mucho más profundamente histórico, porque integra el presente y el pasado, permite definir el dominio preciso donde podrá repetirse una relación causal y, para terminar, posibilita pasar a la práctica.

Todo esto está ligado, creo, a la renovación de las disciplinas históricas. Suele decirse que estas están hoy rezagadas y no han alcanzado el nivel epistemológico de otras disciplinas como la lingüística. Ahora bien, me parece que en todas las disciplinas que estudian el cambio se ha producido en tiempos recientes una renovación importante: la introducción de las nociones de discontinuidad y transformación. Nociones como la del análisis de las condiciones correlativas del cambio son bien conocidas por los historiadores y los economistas. En consecuencia, el problema que se plantea a los especialistas de las ciencias del hombre es el de utilizar el ejemplo de la lingüística, la historia y la economía para incorporar al fin a las ciencias humanas y sociales el análisis riguroso del cambio y la transformación. En todo caso, tienen la necesidad de no apartarse de los análisis lingüísticos como si fueran incompatibles con una perspectiva histórica.

La lingüística ha permitido por último analizar no sólo el lenguaje sino los discursos; esto es, ha permitido estudiar lo que

se puede hacer con el lenguaje. Son ejemplos el análisis de las obras literarias, de los mitos, de los relatos populares, de los cuentos de hadas, de los textos histórico-religiosos, etc. Ahora se pueden hacer todos esos análisis teniendo en cuenta lo que se ha obtenido en la descripción misma del lenguaje. El postulado que no se admite de manera definitiva, sino que está en revisión constante, es entonces este: como las obras literarias, los mitos, los relatos populares, etc., están hechos de lenguaje, y como es sin duda la lengua la que sirve de material a todos ellos, ¿no pueden encontrarse en esas obras estructuras que sean similares, análogas o, en todo caso, descriptibles sobre la base de las estructuras que se han podido hallar en el material mismo, es decir, en el lenguaje?

Para resumir todo esto, diré que en la actualidad la lingüística se articula con las ciencias humanas y sociales mediante una estructura epistemológica que le es propia, pero que le permite poner de manifiesto el carácter de las relaciones lógicas en el corazón mismo de lo real; poner de manifiesto el carácter si no universal, sí al menos extraordinariamente extendido de los fenómenos de comunicación que van de la microbiología a la sociología; poner de manifiesto las condiciones del cambio gracias a las cuales se pueden analizar los fenómenos históricos y, para terminar, emprender al menos el análisis de lo que podríamos llamar producciones discursivas.

DISCUSIÓN

S. Garmadi: Michel Foucault ha destacado el hecho de que la sincronía no se opone en modo alguno a la diacronía. Yo mismo, en mi exposición, intenté demostrar de qué manera los métodos de análisis estructural sincrónico han sido provechosos para los estudios lingüísticos de tipo diacrónico. La explicación diacrónica de los hechos lingüísticos, en efecto, ha dejado de ser el estudio de elementos aislados que se transforman en otros elementos aislados para convertirse en el estudio de conjuntos en correlación sin-

crónica y de su transformación en otros conjuntos en correlación sincrónica, y ello en cada punto de esta transformación.

Pero me gustaría hacer al señor Foucault una pregunta relativa a la definición de la sincronía. Foucault dice que la sincronía es la explicación de las condiciones del cambio. En otras palabras, para que haya un cambio, para que un elemento cambie, ¿cuáles son las relaciones sincrónicas que debe haber en un estado dado de la lengua?

Ahora bien, para los lingüistas una descripción sincrónica de un estado dado de la lengua no es tanto la descripción de las condiciones de posibilidad del cambio como la de las condiciones de funcionamiento de un estado de la lengua en un momento dado de su desarrollo. En consecuencia, sin duda es más bien el estudio diacrónico el que, en lingüística, se encarga de definir las condiciones del cambio, en procura de saber cómo, a partir de un elemento que cambia, cambia toda la estructura de la lengua, y de establecer las repercusiones que entraña un elemento que cambia en todos los otros elementos de la estructura lingüística, tanto los que le son comparables como los que no lo son.

M. Foucault: Lo que usted quiere decir es esto: los lingüistas analizan el hecho de que, una vez producido, un cambio ocasiona en la lengua unos cuantos otros cambios. Ahora bien, no creo que sea exactamente eso lo que hacen los lingüistas. Los lingüistas dicen: sea un estado A de la lengua, un estado caracterizado por una serie de rasgos. Sea ahora un estado B en el cual se comprueba que ha habido tal o cual cambio y que, en particular, el elemento *a'* se ha transformado en *a"*. En ese momento, los lingüistas comprueban que ese cambio siempre es correlativo de los otros (*b'* en *b"*, *c'* en *c"*, etcétera).

El análisis estructural no consiste en decir: el cambio de *a'* en *a"* provoca la serie de cambios de *b'* en *b"*, *c'* en *c"*, sino: no se puede encontrar el cambio de *a'* en *a"* sin que existan asimismo los cambios de *b'* en *b"*, *c'* en *c"*, etcétera.

H. Skik: Querría decir ante todo que la lingüística estructural no excluye de ninguna manera la diacronía. En Francia, el primer

gran trabajo de lingüística estructural y de fonología sigue siendo una obra de diacronía y no de sincronía: me refiero al trabajo del maestro actual de la fonología francesa, André Martinet, un trabajo que se titula *Economía de los cambios fonéticos* y que retoma toda la historia de los cambios fonéticos que se habían estudiado en el siglo XIX desde la óptica de la filología y la gramática histórica.

Por tanto, desde ese punto de vista, la lingüística está en un pie de igualdad con la historia.

Para responder al señor Garmadi, diré que la descripción sincrónica de la lengua que hablamos en un momento dado no permite sólo definir las condiciones de los cambios fonéticos, sino también ver los cambios que están produciéndose o pueden producirse.

Esto puede parecer paradójico porque, en principio, quien dice análisis de los cambios dice al mismo tiempo análisis de un punto de partida y un punto de llegada, lo cual no parece ser lo propio de la sincronía.

Para comprenderlo hay que recurrir a dos conceptos muy importantes en lingüística estructural:

1) *El concepto de neutralización.* En el francés parisino se distinguen dos *e*: la *é* cerrada (en el artículo *les* [los, las]) y la *è* abierta (en *lait* [leche]); diremos que *é* y *è* se oponen.
Pero el análisis de la lengua nos muestra que esta oposición se realiza en una sola posición: en la sílaba final. En las demás posiciones, el locutor no tiene opción entre *é* y *è*: debe obligatoriamente utilizar una u otra (*é* en una sílaba abierta terminada en vocal: *été* [verano], y *è* en una sílaba cerrada terminada en consonante: *cette* [esta]).
Diremos que en el francés de los parisinos, al margen de la sílaba final, la oposición *é-è* se neutraliza.
Es lícito pensar que una oposición que tiende a neutralizarse en la mayoría de las posiciones es bastante frágil y, en consecuencia, está bajo la amenaza de desaparecer en un plazo más o menos largo.

2) *El concepto de rendimiento funcional.* Pero para apreciar de manera más exacta la solidez de una oposición y sus posibilidades de supervivencia, la lingüística apela a otro concepto de mucha importancia, pero cuya utilización, por desdicha, no es todavía muy habitual, porque no se ha logrado hacerlo realmente operativo: el concepto de *rendimiento funcional* de una oposición.

Se lo utiliza para analizar el rendimiento de una oposición en la lengua, es decir, la cantidad de veces que se la necesita para distinguir palabras y hacerse entender. Por ejemplo, si se toma en francés la oposición *an-on*, no cuesta nada acumular palabras que sólo se distinguen por uno de esos dos sonidos (*bon* [bueno] y *banc* [banco], *blond* [rubio] y *blanc* [blanco], *son* [sonido] y *sang* [sangre]).

En cambio, nos resultaría difícil encontrar más de tres o cuatro pares que sólo se distingan por la oposición *in-un* (*brin* [brizna], *brun* [moreno], *Ain* [un departamento de Francia], *un* [un, uno]).

Diremos que el rendimiento funcional de la oposición *an-on* es muy fuerte, mientras que el de la oposición *in-un* es muy débil.

Fundados en esas constataciones (en esencia y no exclusivamente, porque en realidad las cosas son más complejas), podremos decir que esta oposición es muy frágil y corre el riesgo de suprimirse, vista su escasa utilidad (de hecho, en Francia se comprueba que la mayoría de la gente ha dejado de hacer esa distinción y dice *inélève* [un alumno] y ya no *unélève*).

La finalidad de estos ejemplos era demostrar lo siguiente: aun la descripción sincrónica, al definir la estructura de la lengua en cuestión, al mostrar, si se quiere, los puntos débiles, puede ser una descripción dinámica y abierta a la historia pasada y venidera de dicha lengua.

F. Stambouli: Me pone un poco en un apuro esto de tomar la palabra en una asamblea de lingüistas, pero hay que aceptar las reglas del juego, y como el tema de nuestra conversación es "Lingüística y ciencias sociales", voy a intentar hacer algunas observaciones como sociólogo.

Me resultaron de sumo interés las observaciones del profesor Foucault, sobre todo las relativas a la posición del estructuralismo con respecto a la historia. El estructuralismo, se nos acaba de decir, esta vez con sistema y vigor, lejos de oponerse al cambio, es decir a la historia, no es más que una modalidad del análisis del cambio, una modalidad de análisis que en cierto modo lo "precipita" y permite explicarlo.

Dicho esto, la cuestión que me planteo tiene que ver con el grado de utilidad operatoria del concepto de estructura, pero esta vez ya no en lingüística sino en sociología. Así como el enfoque estructural se reveló sumamente positivo en lingüística y etnología, puesto que el objeto de estas dos ciencias exhibe una autonomía relativa frente al sujeto y con respecto a la praxis consciente de los individuos y los grupos, en sociología, ciencia de la sociedad actual y de su porvenir, ese enfoque no va de suyo y tropieza con numerosas dificultades.

Si bien es cierto que el enfoque estructural se refiere a la dimensión inconsciente de los fenómenos para esbozar la lógica subyacente a ellos, y si bien es igualmente cierto que puede también privilegiar ese nivel con éxito en lingüística y etnología, ya no es capaz de hacerlo con tanta facilidad en sociología, y tampoco en historia. En efecto, si bien los hechos sociales son pasibles de un tratamiento científico, no pueden serlo del todo, porque persiste en ellos la mancha de una parte de indeterminación que la problemática estructuralista no parece aún haber reducido.

Todo sucede como si el estructuralismo experimentara dificultades cuando opera sobre el presente. En cambio, cuando opera sobre lo que se ha depositado y está, por tanto, relativamente desvinculado de los individuos y los colectivos que viven los hechos sociales, históricos u otros, el análisis estructural es concluyente. Lo vemos con Lévi-Strauss en etnología: opera con éxito sobre sociedades que han sido calificadas de "frías" y que han desapa-

recido; opera sobre lo que queda de ellas, en especial sobre los mitos. También lo vemos con la "arqueología del saber" de Foucault, que, para analizar y explicar el pensamiento occidental, lo hace a partir de tres momentos de su historia pasada –a saber: el Renacimiento, el período clásico y el período moderno–, y se guarda muy bien, al menos por el momento, de pronunciarse con claridad sobre el período contemporáneo. Esa dificultad que el estructuralismo experimenta para rendir cuenta del presente constituye, en nuestra opinión, sus límites en sociología.

En conclusión, como método de conocimiento científico el estructuralismo sigue siendo limitado en sus aplicaciones y parcial en su tratamiento del hombre en cuanto ser social. Historia, individuo y libertad, conceptos de duración, ruptura, cambio, nuevas versiones del hombre y nuevas configuraciones de las formaciones socioeconómicas, son otras tantas cuestiones que quedan planteadas para el estructuralismo y a las que este no parece haber dado todavía respuestas satisfactorias.

M. Seklani: Me alegra escuchar a lingüistas afirmar una vez más que la lingüística, sean cuales fueren su campo de investigación y sus métodos, no es filología y tampoco es análisis literario. No basta con poseer lenguas para creerse lingüista. Por sus preocupaciones, sus problemas, sus métodos y su contenido, es una ciencia social por antonomasia, por lo menos en el estadio en que se encuentra actualmente. Lo cual contribuye –eso espero, al menos– a disipar ciertos equívocos. Querría de todos modos contribuir a este debate con algunas precisiones sobre las relaciones entre la lingüística y ciertas ciencias sociales como la sociología y la demografía.

En ocasión de las conversaciones a las que se nos invita, que esperamos volver a presenciar con tanta frecuencia como sea posible en el futuro, podremos hablar de dos grandes temas: podremos preguntarnos si la lingüística ha alcanzado un grado de cientificidad superior al de las otras ciencias sociales, de modo que pueda proponerles su metodología y sus conceptos, puesto que es ella la que hoy expone sus propios métodos a través del estructuralismo. ¿Pueden la lingüística y las ciencias sociales enriquecerse mutuamente desde el punto de vista de sus respectivos métodos?

La historia del pensamiento científico muestra, con todo, que cuando una disciplina se internaba, aun parcialmente, en el camino científico, tarde o temprano lograba recorrerlo por completo.

Los modelos lingüísticos que tratan de especificar las formas de intercambios de signos o de comunicaciones posibles entre individuos (el lenguaje), entre elementos de máquinas (sistemas analógicos, traducciones automáticas) o entre otras entidades recurren a la teoría de la información y en ellos predomina el uso de nociones tomadas de la termodinámica, con lo cual las nociones de medidas cuantitativas (entropía...) introducidas comprometen cada vez más a esta disciplina en el camino científico y de este modo aumentan su grado de cientificidad.

La lingüística estadística, en la que se llega a leyes similares a las que encontramos en biología o ecología (como la ley de Zipf), revelaría tal vez la identidad de las estructuras internas de las formas, que se debe probablemente a la naturaleza de las cosas cuya clasificación ya indica la existencia posible de "funciones" propias de lo que se comunica por signos y símbolos. Desde ese punto de vista, la biología y la psicología tienen un terreno de convergencia con la lingüística.

No cabe duda de que la lingüística general y más aún la lingüística transformacional, como acaba de exponerse, procuran establecer leyes y utilizan el método deductivo y experimental que está en la base de todos sus modos de proceder. Pero no parece que hayan conseguido someter todas sus investigaciones a los métodos científicos tomados de las ciencias exactas, aunque los aspectos matemáticos de la lingüística se desarrollen hoy en día a un ritmo vertiginoso. ¿Provendrá quizá de esta orientación el grado superior de cientificidad alcanzado por ella?

A la segunda pregunta, responderé por la afirmativa debido a dos razones. En primer lugar, porque las ciencias sociales han llegado actualmente a niveles diferentes en su desarrollo; las mejor servidas por las circunstancias o por el azar pueden probablemente suministrar a las otras un arsenal de herramientas más o menos variadas, capaces de ayudarlas a desarrollarse y a dominar mejor sus datos básicos. En segundo lugar, creo que la mayoría de las ciencias sociales proceden de una misma actitud científica. En la

etapa actual de su desarrollo, que algunos califican de prehistórico en comparación con las ciencias de la naturaleza, se esfuerzan por explicar e interpretar los fenómenos sociales, por lo demás muy complejos, sin establecer necesariamente relaciones causales. En esta etapa necesitan afirmarse e invocar el espíritu científico que, lamentablemente, no siempre es cosa segura.

Se encuentran entonces en la búsqueda de herramientas de análisis, es decir de metodologías aptas para manifestarse, dado que la mayoría de sus explicaciones dependen de la metodología seguida. No olvidemos, en efecto, que en su mayor parte acaban de nacer, tras un laborioso parto, de las disciplinas literarias, filosóficas e históricas. ¿Cuál es, efectivamente, la edad de la sociología, hija de la filología o de la gramática, frente a la astronomía, e incluso la de la demografía frente a la aritmética y la medicina? Pero creo asimismo que las ciencias que pueden intercambiar conceptos y métodos –y digo bien: métodos y no informaciones–, entre las ciencias sociales, son las que se presentan como ciencias de las leyes. Ahora bien, no todas las ciencias sociales se definen como tales.

Según lo que se nos acaba de decir de manera muy sucinta, la lingüística estructural propondría una convergencia entre los análisis lingüísticos y los análisis sociológicos. Así como se podría oponer, por ejemplo, lengua a habla en lingüística, en sociología se podría oponer colectivo a individuo o algunas de sus características respectivas. Es posible que los conceptos de una puedan servir de herramientas de análisis para las otras, tal vez luego de cierta adaptación.

Mencionaré como ejemplo esos conceptos comunes a la lingüística y la demografía, sin saber cuál de las dos disciplinas los prestó a la otra: la sincronía y la diacronía. La demografía los utiliza con frecuencia en sus análisis y los denomina "observaciones transversales y longitudinales". Las generaciones pueden estudiarse a través de los acontecimientos que las han afectado a lo largo de un período (diacrónicamente) o en un momento preciso de su existencia (sincrónicamente). Esas comparaciones serán sin duda más fructíferas si se les puede dar mayor alcance. El concepto de análisis de las estructuras de las poblaciones, esencial en demogra-

fía, ¿encontrará algún día un campo de aplicación en sociología y lingüística?

En líneas generales, la demografía estadística ha perfeccionado un conjunto de métodos que están en condiciones de utilizarse de manera ventajosa en la mayoría de las demás ciencias sociales, como la economía, la sociología, la geografía y tal vez incluso la lingüística. Permítanme tomar de Lévi-Strauss la siguiente perspectiva:

> Desde el punto de vista de la absoluta generalidad y de la inmanencia a todos los otros aspectos de la vida social, el objeto de la demografía, que es el número, se sitúa en el mismo nivel que la lengua. Tal vez por esa razón, la demografía y la lingüística son las dos ciencias del hombre que han logrado ir más lejos en el sentido del rigor y la universalidad.*

Pero lo que falsea todas esas apariencias científicas del conjunto de las ciencias sociales, o al menos las perturba, es que proceden de un contenido ambiguo inmanente al hombre: su naturaleza y su comportamiento.

Y en ese aspecto comparto un poco lo que dice el señor Stambouli cuando habla de la sociología. Me refiero a que, hasta aquí, se logra analizar con mayor o menor fortuna lo que se enmarca en la naturaleza del hombre, al menos en todo lo que esta tiene de invariable, pero cuando se llega al análisis de su comportamiento, los métodos y los conceptos de todas esas ciencias sociales siguen siendo inciertos y a veces inaplicables. No creo que el estructuralismo, puesto a prueba, consiga enfrentar mejor que los demás el desafío.

* Claude Lévi-Strauss, "Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 16(4), 1964, p. 586; reeditado en *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1973 [trad. cast.: "Criterios científicos en las disciplinas sociales y humanas", en *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 273-293]. [N. del T.]

M. Fantar: El profesor Foucault ha hecho hincapié en la diferencia entre las relaciones encontradas por los lingüistas en el lenguaje y las que los científicos tratan de hallar en otras disciplinas. Insistió en especial en la negación de la noción de causalidad en las investigaciones lingüísticas estructurales. Nos dijo, por ejemplo, que tenemos un estado lingüístico compuesto de diferentes elementos: *a*, *b*, *c*. Cuando un cambio afecta a *a*, que se convierte en *a'*, automáticamente *b* se convierte en *b'* y *c* en *c'*. Pero para que un cambio afecte a *a* y este se convierta en *a'*, sin duda es preciso que algo suceda. Por eso, me parece que no se puede negar por completo la causalidad. De hecho, siempre hay algo que actúa, pero, en vez de actuar sobre un solo elemento, lo hace sobre un conjunto de elementos entre los cuales hay relaciones orgánicas.

Cuando se habla de lingüística se hace referencia a la información, a la codificación. Me pregunto si los lingüistas han logrado encontrar un sistema que permita descifrar las lenguas que hasta hoy son indescifrables, como el etrusco. Hasta el momento, para descifrar una lengua, los lingüistas están obligados a contar con traducciones. Si no encuentran inscripciones bilingües, no pueden descifrarla. Seguimos estando, por tanto, en el estadio de Champollion. Una lengua siempre se descifra sobre la base de otra: el fenicio a partir del bilingüe de Malta, el cuneiforme a partir del bilingüe de Persépolis, etcétera.

A. El-Ayed: Me gustaría en principio recordar una frase dicha por el profesor Devoto en el Décimo Congreso Internacional de Lingüistas de Bucarest. Para poner fin al famoso conflicto diacronía-sincronía, Devoto utilizó la siguiente imagen: la diacronía sería un río que atraviesa un lago, el lago de la sincronía.

Dicho esto, querría volver a la semiología, también llamada "semiótica". Esta joven ciencia de los signos anunciada por Saussure se distingue cada vez más y parece que tendrá inmensos campos de aplicación. Así, un científico norteamericano, Thomas Sebeok, pudo hablar en el congreso mencionado de una zoosemiótica y una pansemiótica, y previó incluso la posibilidad de una comunicación extraterrestre.

Las comunicaciones humana y animal constituyen otras tantas manifestaciones de un verdadero código de la vida. Por eso la lingüística moderna, con sus distintas ramas, y en particular con sus interferencias con la semiótica y la genética, parece haberse convertido en la ciencia por definición, que tiende sus tentáculos hacia todas las otras disciplinas llamadas ciencias del hombre.

A. Zghal: Querría exponer una o dos posibilidades de colaboración entre sociólogos y lingüistas.

Al estudiar las cooperativas agrícolas advertí la existencia, entre los campesinos, de una lengua muy particular que no existe en las ciudades, ni en la elite administrativa ni en el resto de la población urbana.

No soy lingüista pero creo que, para ver hasta qué punto la ideología y el mensaje de la elite administrativa han alcanzado a la población campesina, sería preciso que los lingüistas examinaran esta lengua particular, creada hace poco en el nivel regional y utilizada gradualmente por el campesinado. Una colaboración en esa materia entre lingüistas y sociólogos permitiría a estos últimos saber en qué medida los proyectos imaginados por los servicios administrativos han podido ser vehiculados por esa lengua, cuál es la proporción de campesinos a quienes ha llegado el mensaje y cuáles son, para terminar, los porcentajes respectivos de palabras adoptadas o rechazadas por ellos. Citaré un solo ejemplo al respecto: la noción de *amortización.* El campesino la recibe bajo la forma árabe de نقص معتبر (*naqṣ muʿtabar*), literalmente: "disminución considerada", y me parece que no la comprende, porque a un tractor, por ejemplo, aunque todavía sea nuevo, se le deduce un diez por ciento de su valor.

El segundo tema que querría proponer a la colaboración entre sociólogos y lingüistas es la organización del sistema de parentesco en la sociedad beduina.

Me sentí personalmente impresionado al comprobar, en las poblaciones seminómadas de Túnez y en todo el Magreb, la importancia de la regla del matrimonio de un joven con la hija del tío paterno, así como la solidez del apego al grupo étnico y familiar, y comprobar al mismo tiempo la ausencia de palabras precisas que

expresaran esa realidad. Las palabras قبيلة (*qabīla*), عائلة (*ʿāʾila*) o عرش (*ʿarš*) son muy imprecisas y expresan cosas muy variadas. Tan vinculante es la estructura del sistema de parentesco como imprecisas son las palabras existentes. Hay una verdadera contradicción entre la fuerza del sometimiento a la estructura del sistema de parentesco y la debilidad de las palabras que expresan los grupos agnaticios. La palabra قبيلة (*qabīla*) expresa cosas "variadas que los franceses traducen por confederación, tribu, fracción, subfracción, conforme a una estructura jerarquizada". Pero esta no es más que una lógica feudal, en tanto que la organización tribal es una organización segmentaria vinculante. Creo que el aporte de los lingüistas, con respecto a ese punto, puede ayudar a los sociólogos a comprender las relaciones entre el lenguaje y la organización tribal. También aquí me gustaría citar un ejemplo: se sabe que hay tribus que eran muy importantes en los siglos XV y XVI y cuyas denominaciones han desaparecido. La población sigue existiendo, pero los nombres no están más. ¿Cuál es la historia de esos nombres? Algunos desaparecieron y otros nacieron, y pese a ello la población sigue siendo la misma y la organización del sistema de parentesco es tan vinculante como siempre.

G. Naccache: Querría señalar en principio mi inquietud frente a la concepción de la sociología tal como la ha definido el señor Stambouli. No veo con claridad que pueda ser una ciencia en la cual se estima que la acción del individuo es fundamental. No veo con claridad cómo puede ser científico un enfoque semejante. Me parece que, después de todo, la acción del individuo sobre la lengua es mucho más vinculante que su acción sobre el medio social. Creo que, tratándose de sociología y lingüística, la causalidad debe buscarse en otra parte y no dentro de estas dos disciplinas.

En realidad, lo determinante tanto en sociología como en lingüística, me parece, son las condiciones económicas, por lo tanto condiciones extrasociológicas y extralingüísticas. El señor Zghal acaba de hablarnos justamente de un cambio lingüístico que se produjo en las cooperativas agrícolas bajo la influencia evidente del cambio de las condiciones económicas.

La historia reciente de Túnez demuestra que hay tres registros lingüísticos, cuatro con la lengua de las cooperativas, cinco con la de otros sectores económicos, etc. Esos diferentes registros están ligados a determinadas clases sociales. No son las mismas clases sociales las que hablan francés, árabe clásico y árabe dialectal, y los tunecinos que usan las tres lenguas no emplean cualquiera de ellas con cualquier persona. En consecuencia, la transformación de la lengua no proviene de su propia dinámica y su estructura propia, sino de la influencia de las condiciones exteriores, económicas y sociales. Creo que el tema de nuestro próximo debate multidisciplinario podría consistir en discernir con mayor detalle esas relaciones mutuas, esas interdependencias entre lingüística, etnología, sociología, por un lado, y economía, por otro.

N. Bou Aroudj: Me parece que el señor Foucault ha insistido en las analogías existentes entre el proceder estructural en lingüística y los métodos de análisis estructural de otras ciencias, y en especial la ciencia de la información. Pero creo que se ha omitido hablar de un tema importante, que está en el centro de los problemas de la lingüística y la información, a saber, el estudio del cerebro humano, es decir, de los centros del lenguaje.

El segundo punto sobre el cual me gustaría conocer la opinión de los lingüistas es la posibilidad que tiene el lenguaje humano de comunicarse con los animales. Me parece que algunos animales pueden responder de manera inteligente a algunos lenguajes. Me pregunto entonces si los lingüistas han realizado trabajos con referencia a este aspecto de la cuestión y sobre todo, en biología-psicología, al dominio de los reflejos condicionados.

M. Foucault: Querría responder a algunas de las preguntas que me han hecho. Ante todo voy a confiarles algo que en París todavía parecen no conocer, y es que no soy estructuralista. Salvo en algunas páginas que lamento, jamás empleé el término "estructura". Cuando hablo de estructuralismo, hablo de él como un objeto epistemológico que me es contemporáneo. Dicho esto, hay un método que me interesa en lingüística, el que el señor Maamouri les expuso hace un rato y que ha sido bautizado con el nombre de

"gramática generativa o transformacional". De algún modo, ese es el método que trato de introducir en la historia de las ideas, las ciencias y el pensamiento en general.

El señor Stambouli decía hace un momento que la noción de estructura no es directamente utilizable en sociología. En eso estoy completamente de acuerdo con él y no creo que haya un solo lingüista o estructuralista que les diga que se la puede utilizar en un pie de igualdad. A mi entender, el problema que se plantea es el siguiente: habida cuenta, de una manera u otra, del extraordinario aporte de conceptos, métodos y formas de análisis que la lingüística y varias otras disciplinas conexas como la semiología han hecho en tiempos recientes, me parece que el análisis de ciertos fenómenos sociales podría, sin duda, verse facilitado y enriquecido por la transformación misma de esos métodos de análisis. Creo que el sociólogo podría enriquecer incluso a la propia lingüística, siempre que se deshiciera de su actitud de rechazo total o de aceptación en bloque y se hiciera esta pregunta: ¿qué debo cambiar en los conceptos, métodos y formas de análisis de la lingüística para poder utilizarlos en tal o cual dominio?

En lo que respecta al señor Fantar, ha planteado dos problemas: la causalidad y la traducción.

En lo concerniente a la causalidad, no veo en qué difiere su opinión de lo que yo he expuesto hasta aquí, vale decir, el hecho de que el análisis estructural trata de definir el campo dentro del cual podrán determinarse las relaciones causales. Cuando se dice: no hay cambio de *a'* hacia *a"* sin cambio de *b'* hacia *b"*, *c'* hacia *c"*, etc., no se determina, desde luego, la causalidad, pero a cualquier individuo que quiera encontrar la causa de los fenómenos se le asigna como condición explicar todo eso. En otras palabras, lo que define el estructuralismo es el campo de efectuación de una explicación causal.

K. Zamiti: El señor Foucault acaba de plantear el problema de cómo aplicar a la sociología los métodos utilizados por la lingüística estructural. Este proceder sólo sería legítimo en la medida en que auténticos descubrimientos pudieran derivar de hipótesis inexactas, proceso del que la historia del conocimiento ofrece numerosos ejemplos.

La dificultad fundamental de la trasposición metodológica puesta en entredicho se reduce al siguiente hecho: si la lengua es un producto de la vida social, aunque el discurso determine en cierta medida el campo de lo real –lo cual incita a Lévi-Strauss a buscar "un origen simbólico de la sociedad"–, los sujetos de la existencia colectiva son a la vez productos y productores de esta.

Al advertir las múltiples relaciones de complementariedad, oposición e implicación mutua tramadas entre los diferentes aspectos materiales e ideológicos de las unidades colectivas reales, etnólogos y sociólogos adoptaron los conceptos de totalidad y sistema: a imagen del lenguaje, toda cultura es sistemática o tiende a la sistematización. En lo sucesivo, una fuerte tentación asalta al sociólogo: confiado en esta homología general, espera lograr que su disciplina dé un salto adelante gracias a la utilización de los métodos más rigurosos de los lingüistas. Sin embargo, choca una y otra vez con el mismo límite, porque los hechos que competen a su dominio no se sitúan en el mismo nivel de empiricidad que los materiales mucho más elaborados con los cuales su colega está habituado a trabajar. Cuando intenta encerrar la realidad social móvil en los esquemas y modelos de interpretación tomados del lingüista, factores constantemente imprevisibles intervienen para desbaratar su andamiaje.

Tomemos un ejemplo. Institucionalizada en Gran Bretaña luego de la Primera Guerra Mundial, la formación profesional se desarrolla en ese país a lo largo de la década de 1930. En Francia se remonta a 1939, cuando Dautry, ministro de Armamento, decide disponer con rapidez de obreros indispensables para las fábricas y la conducción de la guerra. Como modo urgente de transmisión de un saber técnico, esa formación es parte del conjunto de las relaciones institucionales que los individuos organizaron entre sí en función de su adaptación específica a la situación y el medio. En la Europa Occidental del siglo XX, formación profesional e industrialización fueron dos aspectos complementarios de una misma realidad, un mismo discurso. En cambio, la introducción masiva de la formación profesional en Túnez, dispuesta por un decreto sancionado el 12 de enero de 1956, cuando la industrialización todavía estaba en pañales, generó arduos problemas de empleo y,

por tanto, una disyunción, en el plano de la sociedad global, tan grave como el escándalo semántico provocado por la introducción en una lengua determinada de un término que le sea ajeno. La analogía puede llevarse bastante lejos, porque en ambos casos, el de la lengua y el de la sociedad, es posible llevar a cabo el análisis en términos de adopción o rechazo de un código exógeno introducido en un sistema receptor concordante o discordante.

Sin embargo, muy pronto asoma la divergencia: en efecto, si la inyección de un elemento lingüístico en un sistema distinto se agota en el sinsentido y el rechazo radical, la formación recibida por un sujeto es uno de los factores capaces de permitirle contribuir a la creación de un puesto de trabajo y, por ende, de restablecer la coherencia inicialmente perdida. La ambivalencia del sujeto desbarata cualquier intento de asimilarlo al lenguaje. Varios debates, hoy ya clásicos, como el que opone a maltusianos y poblacionistas, sólo son posibles gracias a interpretaciones antinómicas y unilaterales, exclusivamente de una u otra de las dos dimensiones indisociables del drama dialéctico original de la libertad humana. En ese orden de ideas, Sauvy suele complacerse en recordar un proverbio del Lejano Oriente: "Se puede hacer que un hombre viva un día dándole un pescado, pero se puede lograr que siga viviendo si se le enseña a pescar".

Esa es la razón por la cual podemos preguntarnos, con ganas pero sin esperanza, sobre la eventual ampliación a la sociología de los prestigiosos métodos del análisis lingüístico de tipo estructural.

S. Garmadi: Querría volver a la intervención del señor Stambouli para tratar de discernir con más detalle lo que a mi juicio es un fondo común a la problemática de nuestras dos disciplinas, la sociología y la lingüística. Lo que ha dicho Stambouli podría inducir a creer que hay una gran distancia entre ambas ciencias sociales. La sociología sería el estudio de fenómenos humanos presentes y en devenir, por cuanto están ligados al sujeto emisor. Y como la lingüística estructural tiende cada vez más a desvincular el estudio del discurso y el habla humana del estudio del sujeto, sus intenciones, las condiciones sociológicas en que vive, etc., podría creerse

que hay una suerte de antagonismo profundo entre los métodos de análisis en lingüística y en sociología. De hecho, esto me parece secundario si se lo compara con lo que, en mi opinión, une profundamente la metodología de esas dos disciplinas.

Me parece, en efecto, que lo primero en sociología es el estudio de las tensiones. Tengo la impresión de que, cuando los sociólogos hablan, lo hacen sobre todo de los aspectos en que tal o cual colectivo social se resiste a algo. En otras palabras, la sociología contemporánea parece privilegiar un dominio, el del estudio de la distancia entre la norma y el comportamiento real de la gente, sea esa norma actual o tome su fuerza y su realidad del pasado.

Pues bien, eso es exactamente lo que hacen los lingüistas modernos. La lingüística, al desvincular la lengua del habla concreta, el paradigma del sintagma, es decir, al desvincular la norma del comportamiento lingüístico real de los locutores retoma con exactitud el mismo proceder. Un tunecino que dice "dame *la* paraguas" comete un error de género para el gramático. Pero para el lingüista ese "error" es significativo, por lo cual le prestará toda su atención. Para él, el locutor tunecino de marras está en tensión, porque para formar su sintagma (dame la paraguas) dispone de dos normas, dos códigos, el código francés que quiere "*el* paraguas" y el código árabe que sugiere "*la* paraguas" (por ser femenino el equivalente árabe *sjāba* = سحابة). En el caso presente, el que se ha impuesto es entonces el código árabe (lo ancestral, dirían los sociólogos). Al estudiar por ejemplo el grado de aceptación o rechazo de nuevas normas, como las prácticas anticonceptivas, por una sociedad cuyas normas antiguas se oponen a ellas, los sociólogos siguen en consecuencia el mismo decurso metodológico que los lingüistas. Para terminar con este punto, diré que, en los dominios de la tensión, de la distorsión entre lo formal –vale decir la norma– y lo real –vale decir el comportamiento–, de la distancia entre las conductas sociales y lingüísticas antiguas y modernas, puede y debe establecerse una colaboración muy fructífera entre sociólogos y lingüistas tunecinos.

Y para terminar agradeceré al señor Zghal por los dos temas de colaboración sociolingüística que nos ha propuesto y que nos permitirán escudriñar nuevas formas lingüísticas efectivamente

utilizadas por la población tunecina, y expresaré mi deseo de que el CERES tome la costumbre de organizar, digamos que una vez al año, debates interdisciplinarios como este, cuyo interés es indudable.

9. Sobre las maneras de escribir la historia

[Conversación con Raymond Bellour, 1967.]

—La doble recepción, crítica y pública, entusiasta y reticente que se ha brindado a su libro incita a proponer una continuación a la conversación en la cual, aquí mismo, hace más de un año, usted exponía la naturaleza y el campo de sus investigaciones. Entre las reacciones suscitadas por* Las palabras y las cosas, *¿cuál le resulta más sorprendente?*

—Me sorprendió lo siguiente: los historiadores de oficio reconocieron en él un libro de historia, y muchos otros, que se hacen de esta disciplina una idea antigua y sin duda hoy muy pasada de moda, clamaron contra el asesinato de la historia.

—¿No le parece que la forma del libro –y me refiero tanto a la ausencia de notas desarrolladas y bibliografías, referencias acumuladas y reconocidas, habituales en ese tipo de obras, como al juego de espejos constituido por Las Meninas– *y su estilo mismo pudieron contribuir a enmascarar su naturaleza?*

—Sin duda la presentación del libro no es indiferente en esa reacción, pero creo sobre todo que algunos ignoran la muy importante mutación del saber histórico, que ya tiene una vigencia de más de veinte años. Se sabe que los libros de Dumézil, Lévi-Strauss y Lacan se cuentan entre los grandes libros de nuestra época; pero ¿se sabe de igual modo que, entre los trabajos que garantizan hoy una nueva aventura en el saber hay que incluir los de Braudel,

* "Les mots et les choses", entrevista con Raymond Bellour, *Les Lettres Françaises*, 1125, 31 de marzo de 1966, pp. 3-4. [N. de E. C.]

Furet y Denis Richet, los de Le Roy Ladurie, las investigaciones de la escuela histórica de Cambridge, las de la escuela soviética?

—Por tanto, usted se sitúa deliberadamente como historiador. ¿A qué se debe, en su opinión, ese desconocimiento?

—Creo que la historia resultó ser el objeto de una curiosa sacralización. Para muchos intelectuales, el respeto distante, no informado y tradicionalista hacia la historia era la manera más simple de hacer concordar su conciencia política y su actividad de investigación o escritura; bajo el signo de la cruz de la historia, todo discurso se convertía en oración al dios de las causas justas. Hay además una razón más técnica. En efecto, es preciso reconocer que en dominios como la lingüística, la etnología, la historia de las religiones y la sociología, los conceptos forjados en el siglo XIX y que pueden calificarse de orden dialéctico fueron abandonados en buena medida. Ahora bien, a juicio de algunos la historia como disciplina constituía el último refugio del orden dialéctico: en ella se podía salvar el reino de la contradicción racional... Así persistió en muchos intelectuales, por esas dos razones y contra toda verosimilitud, una concepción de la historia organizada conforme al modelo del relato como gran sucesión de acontecimientos inmersos en una jerarquía de determinaciones: los individuos quedan contenidos dentro de esta totalidad que los supera y se mofa de ellos, pero de la que quizá sean, al mismo tiempo, poco conscientes los autores. A punto tal que esta historia, a la vez proyecto individual y totalidad, se tornó intocable para algunos: rechazar una forma semejante del decir histórico sería atacar la gran causa de la revolución.

—¿En qué consiste exactamente la novedad de los trabajos históricos que usted invoca?

—De manera un poco esquemática, podemos hacer esta caracterización:

1) Esos historiadores se plantean el muy difícil problema de la periodización. Se ha advertido que la periodiza-

ción manifiesta escandida por las revoluciones políticas no siempre era, metodológicamente, la mejor forma de recorte posible.

2) Cada periodización recorta en la historia determinado nivel de acontecimientos y, a la inversa, cada estrato de acontecimientos exige su propia periodización. Tenemos con ello un grupo de problemas delicados porque, según el nivel que elijamos, deberemos delimitar periodizaciones diferentes y, según la periodización que adoptemos, llegaremos a niveles diferentes. Se accede así a la metodología compleja de la discontinuidad.
3) La vieja oposición tradicional entre las ciencias humanas y la historia (las primeras estudian lo sincrónico y no evolutivo, mientras que la segunda analiza la dimensión del gran cambio incesante) desaparece: el cambio puede ser objeto de análisis en términos de estructura y el discurso histórico está poblado de análisis tomados de la etnología y la sociología, las ciencias humanas.
4) Se introducen en el análisis histórico tipos de vinculación y modos de ligazón mucho más numerosos que la relación universal de causalidad mediante la cual se había pretendido definir el método histórico.

Así, quizá por primera vez, se planteó la posibilidad de analizar como objeto un conjunto de materiales que se depositaron con el paso del tiempo bajo la forma de signos, huellas, instituciones, prácticas, obras, etc. Tenemos dos manifestaciones esenciales de todos esos cambios:

– por el lado de los historiadores, los trabajos de Braudel, de la escuela de Cambridge y de la escuela rusa, etc., y
– la muy notable crítica y análisis de la noción de historia elaborada por Althusser al comienzo de *Para leer "El capital"*.[1]

1 Louis Althusser, "Du 'Capital' à la philosophie de Marx", en Louis

—¿Señala de ese modo un parentesco directo entre sus trabajos y los de Althusser?

—Como fui su alumno y le debo mucho, tal vez tienda a poner bajo su signo un esfuerzo que él podría recusar, de manera que no puedo responder en lo que le incumbe. Pero de todos modos diría: abran los libros de Althusser.

Sin embargo, entre Althusser y yo persiste una diferencia evidente: él utiliza la expresión "corte epistemológico" con referencia a Marx, y yo afirmo a la inversa que Marx no representa un corte epistemológico.

—¿Esa distancia que tiene por objeto a Marx no es precisamente el signo más patente de lo que pareció discutible en sus análisis de las mutaciones estructurales del saber durante el siglo XIX?

—Lo que dije acerca de Marx concierne al dominio epistemológico preciso de la economía política. Sea cual fuere la importancia de las modificaciones hechas por Marx a los análisis de Ricardo, no creo que sus análisis económicos escapen al espacio epistemológico instaurado por este último. En cambio, se puede suponer que Marx introdujo en la conciencia histórica y política de los hombres un corte radical y que la teoría marxista de la sociedad inauguró, en verdad, un campo epistemológico completamente nuevo.

Mi libro llevaba como subtítulo "Una arqueología de las ciencias humanas": esto mismo supone otra arqueología que sería precisamente el análisis del saber y la conciencia histórica en Occidente desde el siglo XVI. Y aun antes de haber avanzado mucho en ese trabajo, me parece que el gran corte debe situarse entonces en el nivel de Marx. Con lo cual volvemos a lo que decía antes: la periodización de los dominios del conocimiento no

---

Althusser y otros, *Lire "Le Capital"*, vol. 1, París, Maspero, 1965, pp. 9-89 [trad. cast.: "De 'El capital' a la filosofía de Marx", en *Para leer "El capital"*, México, Siglo XXI, 1969, pp. 18-80]. [N. del E.]

puede hacerse de la misma manera en todos los niveles en que nos coloquemos. Estamos frente a una especie de superposición de ladrillos, y lo interesante, lo extraño, lo curioso será justamente saber cómo y por qué el corte epistemológico se sitúa, para las ciencias de la vida, la economía y el lenguaje, a comienzos del siglo XIX, y para la teoría de la historia y la política, a mediados de ese mismo siglo.

•

—Pero eso significa entonces romper deliberadamente con el privilegio de la historia como ciencia armónica de la totalidad, tal como nos la transmite la tradición marxista.

—A mi entender, esta idea, bastante difundida, en verdad no está en Marx. Pero responderé especialmente que, en ese dominio donde no se hace sino abordar los principios posibles, aún es muy pronto para plantear el problema de las determinaciones recíprocas de los estratos. No es para nada imposible que puedan encontrarse formas de determinaciones reales de tal modo que la totalidad de los niveles coincidan en atravesar juntos con paso de regimiento el puente del devenir histórico. Pero sólo son hipótesis.

—En los artículos que atacan a su libro se advierten estas palabras: "coagular la historia", que reaparecen a la manera de un leitmotiv *y parecen formular la acusación más fundamental, apta para poner en tela de juicio tanto su recorte conceptual como la técnica narrativa que este implica, y de hecho la posibilidad misma de formular, como usted pretende hacerlo, una lógica de la mutación. ¿Qué piensa de ello?*

—En lo que se llama historia de las ideas se apela en general a dos recursos fáciles para describir el cambio:

1) Se utilizan conceptos que me parecen un poco mágicos, como la influencia, la crisis, la toma de conciencia, el interés prestado a un problema, etc. Todos ellos útiles, pero no me parecen operativos.
2) Cuando se tropieza con una dificultad, se pasa de un nivel de análisis (el de los enunciados mismos) a otro,

> que es exterior a él. Así, frente a un cambio, una contradicción, una incoherencia, se recurre a una explicación a través de las condiciones sociales, la mentalidad, la visión del mundo, etc.

He querido, como juego metódico, tratar de prescindir de eso y, en consecuencia, me esforcé por describir enunciados, grupos enteros de enunciados, poniendo de relieve las relaciones de implicación, oposición y exclusión que podían vincularlos.

Me dijeron, por ejemplo, que había admitido o inventado un corte absoluto entre fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. En realidad, cuando se observan los discursos científicos de fines del siglo XVIII se constata un cambio muy rápido y, a decir verdad, muy enigmático para la mirada más atenta. Mi intención fue describir precisamente ese cambio; en otras palabras, establecer el conjunto de las transformaciones necesarias y suficientes para pasar de la forma inicial del discurso científico, el del siglo XVIII, a su forma final, del siglo XIX. En el conjunto de las transformaciones que he definido se mantienen unos cuantos elementos teóricos, se desplazan algunos otros y se ven desaparecer elementos antiguos, al tiempo que aparecen otros nuevos. Todo eso permite definir la regla de pasaje en los dominios que he examinado. Lo que quise establecer, por lo tanto, es todo lo contrario de una discontinuidad, porque puse de manifiesto la forma misma del pasaje de un estado a otro.

—Me pregunto si el equívoco no proviene de la dificultad de pensar lado a lado los términos de cambio y pasaje, por una parte, y de cuadro y descripción, por otra.

—Como sea, hace más de cincuenta años que se advirtió que las tareas descriptivas eran esenciales en dominios como los de la historia, la etnología y la lengua. Después de todo, desde Galileo y Newton el lenguaje matemático no funciona como una explicación de la naturaleza sino como una descripción de procesos. No veo por qué debería recusarse que aun disciplinas no formalizadas como la historia emprendan las tareas primarias de la descripción.

—¿Cómo concibe usted la orientación metódica de esas tareas primarias?

—Primero, si lo que digo es verdad, debe ser posible explicar y analizar con exactitud según los mismos esquemas, con el agregado de algunas transformaciones complementarias, otros textos de los que no he hablado.

Segundo, pueden muy bien retomarse los textos de los que hablé, y el material mismo del que me ocupé, en una descripción que tenga otra periodización y se sitúe en otro nivel. Cuando se haga la arqueología del saber histórico, por ejemplo, es obvio que habrá que volver a utilizar los textos sobre el lenguaje y que habrá que ponerlos en relación con las técnicas de la exégesis, de la crítica de las fuentes, con todo el saber concerniente a las Sagradas Escrituras y la tradición histórica; su descripción será entonces diferente. Pero esas descripciones, si son exactas, deberán ser tales que se puedan definir las transformaciones que permiten pasar de una a otra.

En un sentido, entonces, la descripción es infinita; en otro, está cerrada, dado que tiende a establecer el modelo teórico capaz de explicar las relaciones existentes entre los discursos estudiados.

—Al parecer, es precisamente ese doble carácter de la descripción el idóneo para generar reticencias o desconciertos, porque así la historia queda directamente injertada en lo infinito de sus archivos, y por ende en el sinsentido propio de todo infinito, y controlada en modelos cuyo carácter formal acusa en su lógica misma el sinsentido característico de toda clausura de índole interna y circular. Y el efecto es tanto más fuerte cuanto que su libro guarda una distancia absoluta con respecto a lo que podríamos llamar "historia viva", aquella en la que la práctica, cualesquiera que sean el nivel teórico en que se la interpela y los modelos donde puede encerrarse su diversidad incansable, invierte el sinsentido para transformarlo en una suerte de familiaridad, el mundo "natural" de las acciones y las instituciones. ¿Cómo entiende usted el corte sobre el cual se instalan Las palabras y las cosas*?*

—Al querer respetar las reglas de una descripción rigurosa de los enunciados mismos, me pareció que el dominio de estos obedecía en efecto a leyes formales: que se podía, por ejemplo, encontrar

un solo modelo teórico para dominios epistemológicos diferentes e inferir, en ese sentido, una autonomía de los discursos. Pero sólo interesa describir ese estrato autónomo de los discursos en la medida en que pueda relacionárselo con otros estratos, prácticas, instituciones, relaciones sociales y políticas, etc. Es esa relación la que siempre me obsesionó y, justamente, en *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica* quise definir las relaciones entre esos diferentes dominios. Tomé por ejemplo el dominio epistemológico de la medicina y el de las instituciones de represión, hospitalización, auxilio a los desempleados, control administrativo de la salud pública, etc. Pero me di cuenta de que las cosas eran más complicadas de lo que yo había creído en esas dos primeras obras; que los dominios discursivos no siempre obedecían a estructuras que les eran comunes, con sus dominios prácticos e institucionales asociados; que obedecían, al contrario, a estructuras comunes a otros dominios epistemológicos, y que había algo así como un isomorfismo de los discursos entre sí en una época dada. De modo que uno se encuentra ante dos ejes de descripción perpendiculares: el de los modelos teóricos comunes a varios discursos, y el de las relaciones entre el dominio discursivo y el dominio no discursivo. En *Las palabras y las cosas* recorrí el eje horizontal, y en *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*, la dimensión vertical de la figura.

Para el primero, que se propongan demostrarme, apoyados en textos, que esa coherencia teórica entre los discursos no existe, y así podrá comenzar una verdadera discusión. En cuanto a minimizar el dominio de la práctica, allí están mis libros anteriores para mostrar que estoy lejos de ello, y en lo que toca a su relación voy a referirme a un ilustre ejemplo. Cuando Dumézil demuestra que la religión romana guarda una relación de isomorfismo con las leyendas escandinavas o célticas o tal o cual rito iranio, no quiere decir que la religión romana no tenga su lugar dentro de la historia de Roma y que la historia de Roma no existe, sino que sólo podrá describirse la historia de la religión romana, sus relaciones con las instituciones, las clases sociales, las condiciones económicas, si se tiene en cuenta su morfología interna. De manera similar, demostrar que los discursos científicos de una época

participan de un modelo teórico común no quiere decir que escapen a la historia y floten en el aire como entes desencarnados y solitarios, sino que no podrá hacerse la historia, el análisis del funcionamiento, del papel de ese saber, de las condiciones que se le imponen, de su manera de echar raíces en la sociedad, sin tener en cuenta la fuerza y la consistencia de aquellos isomorfismos.

—La objetividad que usted atribuye a los modelos teóricos con vistas a un análisis extensivo de la historia como ciencia y, en cuanto a la constitución de esos modelos, a la lógica descriptiva como tal, obliga a preguntarse sobre el punto de partida de esa descripción –su foco, de alguna manera–, lo cual equivale, en el caso de un libro tan personal como el suyo, a tratar de comprender la relación del autor y su texto, el lugar exacto que aquel puede, quiere y debe ocupar en este.

—La única forma de responderle es sumergirme en el libro mismo. Si el estilo de análisis que procuré formular en él es admisible, debería poder definirse el modelo teórico al cual pertenece no sólo mi libro sino los que corresponden a la misma configuración de saber. Sin duda es esta la que nos permite hoy ocuparnos de la historia como conjunto de enunciados efectivamente articulados, de la lengua como objeto de descripción y conjunto de relaciones con respecto al discurso y a los enunciados que son el objeto de la interpretación. Nuestra época, y sólo ella, hace posible la aparición de ese conjunto de textos que abordan la gramática, la historia natural o la economía política como otros tantos objetos.

De manera que el autor, en esto y sólo en esto, es constitutivo de aquello de lo que habla. Mi libro es una ficción pura y simple: una novela, pero no fui yo quien la inventó, sino la relación de nuestra época y de su configuración epistemológica con toda esta masa de enunciados. El sujeto, entonces, está en efecto presente en la totalidad del libro, pero es el "uno" anónimo que habla hoy en todo lo que se dice.

—¿Cómo entiende usted el estatus de ese "uno" anónimo?

—Tal vez estemos deshaciéndonos poco a poco, pero no sin esfuerzo, de la gran desconfianza alegórica. Entiendo por ello la simple idea que sólo consiste en preguntarse, frente a un texto, qué dice *verdaderamente* por debajo de lo que dice *realmente*. Sin duda hay allí la herencia de una antigua tradición exegética: frente a cualquier cosa dicha sospechamos que se dice otra cosa. La versión laica de esta desconfianza alegórica tuvo el efecto de asignar a todos los comentaristas la tarea de recuperar por doquier el verdadero pensamiento del autor, lo que había dicho sin decirlo, querido decir sin lograrlo, querido ocultar sin dejar, no obstante, de ponerlo de manifiesto. Nos damos cuenta de que hoy hay muchas otras posibilidades de tratar el lenguaje. Así, la crítica contemporánea –y esto es lo que la distingue de lo que se hizo hasta hace muy poco– está formulando una suerte de nueva combinatoria sobre los diversos textos que estudia, sus textos-objetos. En vez de reconstruir su secreto inmanente, se apodera del texto como un conjunto de elementos (palabras, metáforas, formas literarias, grupos de relatos) entre los cuales pueden ponerse de relieve relaciones absolutamente nuevas, en cuanto no han sido controladas por el proyecto del escritor y sólo las ha hecho posibles la obra misma como tal. Las relaciones formales así descubiertas no han estado presentes en la mente de nadie y no constituyen el contenido latente de los enunciados, su secreto indiscreto; son una construcción, pero una construcción exacta tan pronto como las relaciones así descritas pueden asignarse realmente a los materiales tratados. Hemos aprendido a poner las palabras de los hombres en relaciones todavía no formuladas, dichas por nosotros por primera vez, y pese a ello objetivamente exactas.

De ese modo, la crítica contemporánea está abandonando el gran mito de la interioridad: *Intimior intimo ejus* [más íntimo que lo más íntimo de sí]. Está completamente dislocada con respecto a los viejos temas del encajonamiento, el cofrecillo del tesoro, que conviene ir a buscar al fondo del armario de la obra. Al situarse en el exterior de un texto, constituye para este una nueva exterioridad, escritora de textos de textos.

—Me parece que en su misma fecundidad y sus numerosos aportes, la crítica literaria moderna, por ejemplo, conforme a la manera como usted la describe, viene a marcar en cierto sentido una curiosa regresión respecto de la persona en quien encontró lo esencial de sus exigencias: me refiero a Maurice Blanchot. Puesto que si Blanchot, bajo el nombre de "literatura", arrebató efectivamente al espacio del pensamiento moderno una exterioridad imperiosa del texto, no se entrega en modo alguno al facilismo de eludir la violencia de la obra como lugar de un nombre y una biografía cuyo secreto, precisamente, radica en ser atravesada de diversas maneras por la fuerza irreductible y abstracta de la literatura, cuyo itinerario riguroso Blanchot traza en cada caso, sin preocuparse, como pretende una crítica más erudita, por describirla como tal en la lógica de sus formas.

—Es cierto que fue Blanchot quien hizo posible todo discurso sobre la literatura. Ante todo porque fue él, en efecto, el primero en mostrar que las obras se vinculan unas a otras por esa cara exterior de su lenguaje donde aparece la "literatura". La literatura es entonces lo que constituye el afuera de toda obra, lo que surca todo lenguaje escrito y deja sobre cualquier texto la marca vacía de una rúbrica. No es un modo de lenguaje, sino una oquedad que recorre como un gran movimiento todos los lenguajes literarios. Al poner de manifiesto esa instancia de la literatura como "lugar común", espacio vacío donde van a alojarse las obras, creo que Blanchot atribuyó a la crítica contemporánea lo que debe ser su objeto, lo que hace posible su trabajo, a la vez, de exactitud e invención.

Puede afirmarse por otro lado que Blanchot lo posibilitó al instituir entre el autor y la obra un modo de relación insospechado hasta ese momento. Ahora sabemos que la obra no pertenece a un proyecto de su autor y ni siquiera al de su existencia; que mantiene con él relaciones de negación, de destrucción; que es para él el manar del afuera eterno y que, no obstante, existe entre ellos la función primordial del nombre. Por el nombre, se marca en una obra una modalidad irreductible al murmullo anónimo de todos los otros lenguajes. Es indudable que la crítica contemporánea aún no ha examinado verdaderamente esa exigencia del nombre que Blanchot le propuso. Será menester que se preocupe por ello, porque el nombre señala para la obra sus relaciones de oposición,

de diferencia con las otras obras, y caracteriza decididamente el modo de ser de la obra literaria en una cultura y unas instituciones como las nuestras. Después de todo, hace ya siglos, seis o siete, que el anonimato, salvo casos excepcionales, ha desaparecido por completo del lenguaje literario y su funcionamiento.

—Es por eso, creo, que la lección de Blanchot encuentra, junto a críticas técnicas de las cuales él guarda igual distancia, un eco más justo en una interpretación de tipo psicoanalítico, que se sitúa por definición en un espacio del sujeto, que en una interpretación de tipo lingüístico, donde aflora a menudo un riesgo de abstracción mecanicista.

Lo que es importante, problemático en algunas investigaciones de tipo científico como la que usted hace, es precisamente cierta relación de familiaridad un poco novedosa que parecen mantener con las obras más explícitamente "subjetivas" de la literatura.

—Sería muy interesante saber en qué consiste la individualidad designable, "nombrable" de una obra científica; las de Abel o Lagrange, por ejemplo, están marcadas por caracteres de escritura que las individualizan con tanta certeza como un cuadro de Tiziano o una página de Chateaubriand. Lo mismo ocurre con las escrituras filosóficas o las escrituras descriptivas como las de Linneo y Buffon. Sin embargo, están atrapadas en la red de todas las que hablan de "lo mismo", que son sus contemporáneas y las suceden: esa red que las envuelve dibuja las grandes figuras sin estado civil que llamamos "matemática", "historia", "biología".

El problema de la singularidad o de la relación entre el nombre y la red es un problema antiguo, pero en otros tiempos había algo así como canales, caminos señalizados que separaban unas de otras las obras literarias, las obras de física o de matemáticas, las obras de historia; cada una se movía en su nivel de pertenencia y, de algún modo, en la parte de territorio que se le asignaba, a pesar de toda una serie de superposiciones, préstamos, semejanzas. Hoy se comprueba que todo ese recorte, ese tabicamiento, está borrándose o se reconstruye de una manera muy distinta. Así, las relaciones entre la lingüística y las obras literarias, entre la música y la matemática, el discurso de los historiadores y el de los

economistas, ya no son simplemente del orden del préstamo, la imitación o la analogía involuntaria, y ni siquiera del isomorfismo estructural; esas obras, esas maneras de proceder, se forman unas en relación con otras, existen las unas para las otras. Hay una literatura de la lingüística y no una influencia de los gramáticos sobre la gramática y el vocabulario de los novelistas. De igual modo, la matemática no es aplicable a la construcción del lenguaje musical como lo era a fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII: en la actualidad constituye el universo formal de la propia obra musical. De suerte tal que presenciamos una desaparición general y vertiginosa de la vieja distribución de los lenguajes.

Se dice de buena gana que hoy no hay nada que nos interese tanto como el lenguaje, y que este se ha convertido en el objeto universal. No hay que equivocarse: esta soberanía es la soberanía provisoria equívoca, precaria, de una tribu que migra. Nos interesamos en el lenguaje, es cierto; sin embargo, no es que por fin hayamos entrado en posesión del lenguaje, sino más bien que se nos escapa como nunca antes. Sus fronteras se hunden y su calmo universo entra en fusión; y si algo nos sumerge, no es tanto su rigor intemporal como el movimiento presente de su ola.

—¿Cómo se sitúa usted, personalmente, en esta mutación que arrastra las obras más exigentes del saber a una suerte de aventura novelesca?

—A diferencia de aquellos a quienes se da en llamar estructuralistas, a mí no me interesan tanto las posibilidades formales brindadas por un sistema como la lengua. En lo personal, me obsesiona más bien la existencia de los discursos, el hecho de que unas palabras hayan tenido lugar: esos acontecimientos se han desenvuelto en relación con su situación original, han dejado huellas tras de sí, subsisten y ejercen, en esa subsistencia misma dentro de la historia, una serie de funciones manifiestas o secretas.

—Usted cede así a la pasión propia del historiador que quiere responder al rumor infinito de los archivos.

—Sí, porque mi objeto no es el lenguaje sino el archivo, es decir la existencia acumulada de discursos. La arqueología, tal como yo la entiendo, no está emparentada ni con la geología (como análisis de los subsuelos) ni con la genealogía (como descripción de los comienzos y las sucesiones): es el análisis del discurso en su modalidad de *archivo*.

Desde mi infancia me persigue una pesadilla: tengo ante mi vista un texto que no puedo leer o del que sólo una ínfima parte me resulta descifrable; simulo leerlo, sé que lo invento. Después, el texto se oscurece por completo, ya no puedo leer y ni siquiera inventar, se me hace un nudo en la garganta y me despierto.

No desconozco todo lo que puede haber de personal en esta obsesión por el lenguaje que existe por doquier y se nos escapa en su supervivencia misma. El lenguaje sobrevive al apartar de nosotros sus miradas, con el rostro vuelto hacia una noche de la que no sabemos nada.

¿Cómo justificar esos discursos sobre discursos que me propongo? ¿Qué estatus darles? Se empieza, sobre todo por el lado de los lógicos, de los alumnos de Russell y Wittgenstein, a advertir que el lenguaje sólo puede analizarse en sus propiedades formales a condición de tener en cuenta su funcionamiento concreto. La lengua es sin duda un conjunto de estructuras, pero los discursos son unidades de funcionamiento y el análisis del lenguaje en su totalidad no puede dejar de hacer frente a esta exigencia esencial. En ese sentido, lo que yo hago se incluye en el anonimato general de todas las investigaciones que en nuestros días giran en torno del lenguaje; es decir, no sólo de la lengua que permite decir, sino de los discursos que se han dicho.

—¿Qué entiende precisamente por la idea de anonimato?

—Me pregunto si bajo la forma de la relación del nombre con el anonimato no encontramos hoy cierta trasposición del viejo problema clásico del individuo y la verdad o el individuo y la belleza. ¿Cómo es posible que un individuo nacido en un momento dado, que tiene tal y cual historia y tal y cual rostro, pueda descubrir él, solo y el primero, tal y cual verdad y quizás incluso la verdad? Esa

es la pregunta a la que responden las *Meditaciones* de Descartes:[2] ¿cómo he podido, yo, descubrir la verdad? Y, muchos años más tarde, volvemos a hallarla en el tema romántico del genio: ¿cómo un individuo alojado en un pliegue de la historia puede descubrir formas de belleza en las cuales se expresa toda la verdad de una época o una civilización? En nuestros días, el problema ya no se plantea en esos términos: ya no estamos en la verdad sino en la coherencia de los discursos, y no estamos tampoco en la belleza sino en complejas relaciones de formas. Ahora se trata de saber cómo puede un individuo, un nombre, ser el soporte de un elemento o grupo de elementos que, venidos a integrarse a la coherencia de los discursos o la red indefinida de las formas, borran o al menos tornan vacío e inútil ese nombre, esa individualidad cuya marca, no obstante, llevan hasta cierto punto, durante cierto tiempo y en ciertos aspectos. Tenemos que conquistar el anonimato, justificarnos por la enorme presunción de llegar algún día a ser anónimos, un poco a la manera en que los clásicos tenían que justificarse por la enorme presunción de haber hallado la verdad y asociar su nombre a ella. Antaño, para quien escribía, el problema radicaba en arrancarse al anonimato de todos; en nuestros días radica en llegar a borrar nuestro nombre propio y encontrar sitio para nuestra voz en el gran murmullo anónimo de los discursos que se pronuncian.

—¿No le parece que, tan pronto como el movimiento se lleva al extremo, es de eso –entrar en el doble juego recíproco de la afirmación y la borradura, de la palabra y el silencio– de lo que Blanchot hace la esencia del acto literario, cuando atribuye a la obra la función elegida de una rica morada de silencio frente a la insoportable inmensidad parlante sin la cual, empero, ella no podría existir? Cuando Lévi-Strauss dice de Lo crudo y lo cocido*: "Así, este libro sobre los mitos es,* a su manera*, un mito", tiene en vista la impersonalidad soberana del mito, y sin embargo pocos libros,*

2 René Descartes, *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*, París, M. Soly, 1641 [trad. cast.: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 1987]. [N. del E.]

justamente debido a eso, son tan personales como sus Mitológicas.[3] *Usted representa, de manera bien diferente, un caso de naturaleza semejante en lo que respecta a la historia.*

—Lo que da a libros como estos, que no tienen otra pretensión que ser anónimos, tantas marcas de singularidad e individualidad, no son los signos privilegiados de un estilo, ni la marca de una interpretación singular o individual: es la furia con que la mano mueve la goma que borra meticulosamente todo lo que pueda remitir a una individualidad escrita. Entre los escritores y los escribidores están los borradores.

En el fondo, el modelo es Bourbaki.[4] El sueño de todos nosotros sería hacer, cada uno en su propio dominio, algo similar a lo de Bourbaki, donde la matemática se elabora bajo el anonimato de un nombre de fantasía. Acaso la diferencia irreductible entre las investigaciones matemáticas y nuestras actividades sea que las borraduras destinadas a apuntar al anonimato marcan con mayor contundencia la firma de un nombre que los portaplumas ostentosos. Y podría agregarse que Bourbaki tiene su estilo y su modo muy propios de ser anónimo.

—Esto, como su referencia a la relación clásica del individuo, invita a pensar que la posición del autor en ese tipo de investigaciones aparece de hecho como un redoblamiento de la posición, desde siempre ambigua, del filósofo, entre la ciencia y la literatura. En ese sentido, ¿cuál es a su entender el estatus moderno de la filosofía?

—Me parece que hoy la filosofía ya no existe, no porque haya desaparecido, sino porque se ha diseminado en una gran canti-

3 Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, vol. 1, *Le cru et le cuit*, París, Plon, 1964 [trad. cast.: *Mitológicas*, vol. 1, *Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968]. [N. del E.]

4 Nicolas Bourbaki, seudónimo colectivo adoptado por un grupo de matemáticos franceses (Henri Cartan, Claude Chevalley, Jean Dieudonné, Charles Ehresman, André Weyl, etc.) que se propusieron la refundación de la matemática sobre bases axiomáticas rigurosas. [N. del E.]

dad de actividades diversas: así, las actividades del especialista en axiomática, del lingüista, del etnólogo, del historiador, del revolucionario, del político, pueden ser formas de actividad filosófica. En el siglo XIX era filosófica la reflexión que se interrogaba sobre las condiciones de posibilidad de los objetos; hoy es filosofía cualquier actividad que ponga en evidencia un nuevo objeto para el conocimiento o la práctica, ya esté esa actividad en la órbita de la matemática, la lingüística, la etnología o la historia.

—*Sin embargo, en el último capítulo de* Las palabras y las cosas, *donde se ocupa de las ciencias humanas en nuestros días, usted otorga a la historia un privilegio sobre todas las demás disciplinas. ¿Sería esa una nueva manera de recuperar el poder de legislación sintética que constituyó hasta aquí el privilegio propio del pensamiento filosófico, y que Heidegger reconocía ya no como el de la filosofía tradicional, sino como "historia de la filosofía"?*

—En efecto, la historia tiene en lo que se relaciona con mi indagación una posición privilegiada. Ocurre que en nuestra cultura, por lo menos desde hace varios siglos, los discursos se concatenan según el modo de la historia: recibimos las cosas que se dijeron como procedentes de un pasado en que se han sucedido, opuesto, influido, reemplazado, engendrado y acumulado. Las culturas "sin historia" no son, desde luego, aquellas en las que no hay ni acontecimiento, ni evolución, ni revolución, sino aquellas en las cuales los discursos no se suman según el modo de la historia; se yuxtaponen, se reemplazan, se olvidan, se transforman. En cambio, en una cultura como la nuestra todo discurso aparece contra el telón de fondo de desaparición de todo acontecimiento.

Por eso, al estudiar un conjunto de discursos teóricos acerca del lenguaje, la economía, los seres vivos, no quise establecer las posibilidades o las imposibilidades a priori de esos conocimientos. Quise hacer un trabajo de historiador y mostrar el funcionamiento de esos discursos y las transformaciones que explicaban sus cambios visibles.

Pero en esto la historia no tiene que cumplir, sin embargo, el papel de una filosofía de las filosofías, invocar que es el lenguaje

de los lenguajes, como lo pretendía en el siglo XIX un historicismo que tendía a transferirle el poder legislador y crítico de la filosofía. Si la historia tiene un privilegio, lo tendrá más bien en la medida en que cumpla el papel de una etnología interna de nuestra cultura y nuestra racionalidad, y encarne por consiguiente la posibilidad misma de toda etnología.

—Luego de este largo rodeo, me gustaría volver al libro y preguntarle la razón de la distancia que se percibe en su posición cuando se pasa del análisis de los siglos XVII y XVIII al de los siglos XIX y XX, una distancia que ha suscitado algunas de las más intensas reservas formuladas con respecto a su trabajo.

—Algo, en efecto, parece cambiar con el siglo XIX en la distribución del libro. Lo mismo en la *Historia de la locura*, con el cual, supusieron algunos, yo quería atacar la psiquiatría moderna, y en *Las palabras y las cosas*, donde al parecer polemizaba con el pensamiento del siglo XIX. De hecho, hay en verdad una diferencia en los dos análisis. Puedo, en efecto, definir la época clásica en su configuración propia por la doble diferencia que la opone al siglo XVI, por un lado, y al siglo XIX, por otro. En cambio, sólo puedo definir la edad moderna en su singularidad si la opongo al siglo XVII, por un lado, y a nosotros, por otro. Para poder llevar a cabo sin cesar la división, es preciso hacer surgir debajo de cada una de nuestras fases la diferencia que nos separa de ella. En el caso de esa edad moderna que comienza hacia 1790-1810 y llega hasta 1950, la cuestión pasa por despegarse, mientras que en el de la época clásica no se trata sino de describirla.

El carácter aparentemente polémico obedece así al hecho de que se trata de excavar en toda la masa del discurso acumulado bajo nuestros pies. Con un movimiento suave se pueden descubrir las viejas configuraciones latentes; pero tan pronto como se trata de determinar el sistema de discursos sobre el cual aún vivimos, cuando estamos obligados a poner en tela de juicio las palabras que todavía nos resuenan en los oídos y se confunden con las que intentamos pronunciar, entonces el arqueólogo, como el filósofo nietzscheano, se ve forzado a proceder a martillazos.

—¿El estatus único y apasionado que usted otorga a Nietzsche no es precisamente el signo más notorio de esa distancia irremediable?

—Si tuviera que volver a empezar ese libro terminado hace dos años, trataría de no darle a Nietzsche ese estatus ambiguo, absolutamente privilegiado, metahistórico, que tuve la debilidad de otorgarle. Esa debilidad obedece, sin duda, al hecho de que mi arqueología debe más a la genealogía nietzscheana que al estructuralismo propiamente dicho.

—Pero ¿cómo, en ese caso, devolver a Nietzsche a la arqueología sin correr el riesgo de ser falso tanto con uno como con la otra? En el hecho mismo parecería haber una contradicción insuperable. En su libro, yo la vería bajo la forma figurada de un conflicto de principio entre Nietzsche y Las Meninas. *Puesto que, sin recurrir a juegos fáciles sobre la predilección que usted muestra por las metáforas del espacio, está claro que en ellas el cuadro revela ser el lugar privilegiado, como en algún aspecto lo es de todo estructuralismo: ese es el sentido, creo, de su comparación del anonimato presente con el del siglo XVII, en nombre de una idea de la lectura que pueda disponer la historia tanto en un cuadro como en el texto de Borges sobre la enciclopedia china que es el "lugar de nacimiento" de su libro. Por eso el siglo XIX, cuando la historia se inventa bajo la forma de una distancia entre los signos y el hombre, es el objeto del debate, y nuestra época encarna en cambio la esperanza de una nueva resolución mediante un intento de reintegrar al sujeto histórico al espacio del cuadro, en un nuevo anonimato.*

¿No es justamente Nietzsche el lugar donde todos los signos convergen en la dimensión irreductible de un sujeto, anónimo a fuerza de ser él mismo, anónimo a fuerza de incorporar la totalidad de las voces bajo la forma del discurso fragmentario? Y en ello, ¿no es él la forma extrema y ejemplar del pensamiento y de toda experiencia como autobiografía sin resto, que siempre falta en el espacio del cuadro, lo mismo que falta en el tiempo de la historia, en el que está y no está, porque sólo se la puede decir en el sentido de su propia locura, y no por el recurso a una ley exterior? Así, el hecho de que Nietzsche, y con él cierta verdad de la literatura, escape, por así decirlo, a su libro, que le debe y le aporta tanto, ¿no da testimonio de una imposibilidad de tratar todos los discursos en un mismo nivel? Y eso mismo, bajo la forma de la presencia de usted en el libro, ¿no representa la

medida exacta del imposible anonimato con que usted sueña, que, de ser total, no puede significar hoy otra cosa que un mundo sin palabra escrita o, hasta la locura, la literatura circular de Nietzsche?

—Me es difícil responder a esa pregunta, porque, en el fondo, de ella procedían todas sus preguntas y en consecuencia todo nuestro diálogo; es ella la que sostiene el interés apasionado, un poco distante, que usted presta a lo que pasa, a su alrededor, en las generaciones que lo preceden. De esa pregunta vienen sus ganas de escribir y cuestionar. Aquí, pues, comienza la entrevista de Michel Foucault a Raymond Bellour, una entrevista que ya lleva varios años y de la que *Les Lettres Françaises* publicarán algún día, tal vez, un fragmento.

10. El estilo de la historia

[Conversación con Arlette Farge y los periodistas de *Le Matin*, François Dumont y Jean-Paul Iommi-Amunategui, 1984.]

—Michel Foucault, ¿cómo conoció a Philippe Ariès?

M. Foucault: Fue el azar, el azar en sentido estricto. En aquella época había terminado la *Historia de la locura*, que nadie quería editar. Por consejo de un amigo, llevé entonces mi manuscrito a Plon. Ninguna respuesta. Al cabo de unos meses fui a retirarlo. Me dieron a entender que, para poder devolvérmelo, antes tenían que encontrarlo. Y después, un día, lo encontraron en un cajón e incluso se dieron cuenta de que era un libro de historia. Se lo dieron a leer a Ariès. Y así fue como lo conocí.

—¿Nunca trabajó con él?

M. Foucault: No, porque los dos estábamos al margen de uno de los contados lugares de Francia donde se puede hacer un trabajo colectivo, de Hautes Études.* Para uno y otro, la puerta estaba cerrada. Yo volví a marcharme al extranjero y él siguió ocupándose de su oficina técnica. Pero esa ocupación –lo dijo con frecuencia– tuvo una influencia positiva sobre su trabajo de historiador. ¿Un "vendedor de bananas", como pretendió uno de sus colegas historiadores? En realidad, manejaba un centro de documentación sobre la agricultura del Tercer Mundo, lo que hizo que prestara mucha atención a las relaciones entre la vida, la muerte y la historia, además de familiarizarlo con las técnicas modernas de la informática.

* Referencia a la École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS. [N. del T.]

—Acerca de los escritos de Ariès, usted dijo que creaban una "estilística de la existencia" y estaban atentos "a los gestos mudos que se perpetúan". ¿No puede decirse lo mismo de sus propios trabajos?

M. Foucault: Ariès fue el iniciador. Le interesaba mucho la idea de que entre un gesto representado en el cuadro más raro y toda la capa de los gestos cotidianos podía llegar a leerse algo en común. Aquí y allá veía una plasmación de la existencia, de la conducta, del sentimiento: un estilo de ser que les era común. En este aspecto, creo que Ariès es un importante precursor para toda una serie de investigaciones que se hacen en la actualidad. Así, un historiador de la Antigüedad tardía, Peter Brown, atribuye una importancia considerable a la noción de estilo en las relaciones humanas y los comportamientos. No estoy seguro de que Ariès haya utilizado precisamente la palabra "estilo", pero se trataba de eso.

A. Farge: Lo que es muy importante es el momento en que Philippe Ariès aparece, después de Lucien Febvre, durante la ruptura de la década de los sesenta: cuando se rompe con el "acervo" del marxismo vulgar. Y en Ariès no había dogma, no había voluntad de hacer escuela; había más bien una intuición, una ingenuidad, una capacidad de aprehender lo real de una manera nueva. Y por eso, creo, se topó con alguien que también estaba al margen de los *Annales*, Robert Mandrou; por eso pudo trabajar con él en el abordaje de la psicología histórica, crear con él una colección de historia de las mentalidades. Ese es un momento muy importante de la historiografía francesa, pero poco conocido.

M. Foucault: Hace poco leí en los diarios que los intelectuales franceses dejaron de ser marxistas a partir de 1975, y a causa de Solzhenitsin. Es como para reírse a carcajadas. Beckett, *Esperando a Godot*,[1] ¿de cuándo es? Los primeros artículos de Barthes, sobre las

1 Samuel Beckett, *En attendant Godot*, París, Minuit, 1953 [trad. cast.: *Esperando a Godot*, Barcelona, Tusquets, 1995]. [N. del E.]

Mitologías,[2] ¿de cuándo son? Los conciertos del Domaine musical, ¿de cuándo son? Lévi-Strauss, ¿de cuándo es? ¿Y Ariès?

Digamos que de 1950 a 1960 hubo una serie de grandes acontecimientos que dieron forma a un planeta cultural, estético, científico y artístico de tipo muy distinto del que podían haber elaborado o legado el marxismo y la fenomenología. Lo cual no implica el más mínimo desdén: esas maneras de pensar habían sido de suma importancia. Pero cuando las cosas cambian, cambian, y Ariès, por su parte, pertenecía a ese conjunto de cosas nuevas. En tanto que es muy evidente que los *Annales*, si bien modificaron de manera continua su método, sus problemas, etc., tenían sus raíces en esa forma de historia profundamente emparentada con el marxismo...

A. Farge: Una historia social de las clasificaciones...

M. Foucault: Sí, una historia de la sociedad y la economía, como ellos decían.

A. Farge: Creo también que la gran ruptura de Ariès, el motivo, además, por el que se lo ignoró durante mucho tiempo, es la ausencia total de cuantificación en sus libros, pese a que en la época la demografía disfrutaba de completa soberanía.

M. Foucault: Su singularidad consiste en haber partido de ese material, que era el terreno privilegiado del cuantitativismo, y hacer de él otra cosa, que no participaba de la medida.

A. Farge: Sí, y lo que solía objetársele era la representatividad: ¿es eso representativo? ¿Y de qué, de quién? Así, se reintroducía el sistema de clasificaciones. Por otra parte, Ariès trabajó sobre la larga duración, cosa que tampoco era habitual en lo concerniente a esos temas.

2 Roland Barthes, *Mythologies*, París, Seuil, 1957 [trad. cast.: *Mitologías*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008]. [N. del E.]

—En definitiva, los trabajos de Ariès terminaron por movilizar las cosas; también en su caso, señor Foucault.

M. Foucault: En la universidad francesa, al menos en las disciplinas literarias y las ciencias humanas, el trabajo más fecundo e interesante se hizo sobre todo en historia. Lo que en el extranjero se denomina escuela histórica francesa es algo que no tiene equivalente en otras disciplinas... La historia fue, desde el siglo XIX, la gran institución de saber en la universidad literaria. Y todas las instituciones tienen su rigidez, su continuidad, su peso, sus conflictos internos que las protegen de las invasiones exteriores.

Algún día, desde luego, será interesante ver por qué se tuvo la precaución de mantener al margen a unas cuantas personas, o ver cómo, dentro mismo de la institución, quienes pudieron movilizar un poco las cosas provenían a menudo de una formación diferente (así, Arlette Farge viene de la Facultad de Derecho).

—Ariès y usted contribuyeron a modificar los temas de investigación. Basta con pensar en los títulos de obras históricas recientes: El Purgatorio, Le péché et la peur *["El pecado y el miedo"],*[3] *se convirtieron en objetos históricos. Los dos, tanto usted como Ariès, pusieron en marcha una arqueología de la representación.*

M. Foucault: Lo reitero, creo que el importante es Ariès, fue él quien puso en movimiento las cosas.

A. Farge: De todos modos, usted adoptó un proceder similar en historia, "iconoclasta". El aporte de Ariès es el de lo sensible: hacer una historia de las sensibilidades era en extremo subversivo. Ariès se oponía así a un inconsciente colectivo y, al mismo tiempo, con Robert Mandrou y luego de la apertura demandada por Lucien Febvre, nos revelaba todo lo que participaba de lo cotidiano.

3 Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, París, Gallimard, 1981 [trad. cast.: *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1985], y Jean Delumeau, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècle*, París, Fayard, 1983. [N. del E.]

Y usted hizo un aporte comparable: la misma ruptura en el método, ante todo. Pienso en *Vigilar y castigar*, donde usted trabaja a la vez sobre los desplazamientos institucionales y la mirada dirigida a las instituciones. El proceder era igualmente subversivo.

M. Foucault: Sí, pero Ariès era historiador, quiso hacer obra de historiador. Mientras que yo, en el fondo, hacía filosofía. Lo que me sorprendía era que, en filosofía, por marxista que fuera la gente en esa época –y Dios sabe que lo era–, su ignorancia de la historia era, no diría total, pero sí central. Entre los estudiantes de filosofía había una regla fundamental: como uno era marxista, no tenía que saber historia; la conocía como se conoce un viejo secreto de familia cuya clave se ha revelado hace ya mucho tiempo.

Y lo que yo pretendí hacer era del orden de la filosofía: ¿se puede reflexionar filosóficamente sobre la historia de los saberes como material histórico, en vez de reflexionar sobre una teoría o una filosofía de la historia? De manera un poco empírica y torpe, concebí un trabajo lo más cercano posible al de los historiadores, pero para plantear cuestiones filosóficas acerca de la historia del conocimiento. Esperaba la buena voluntad de los historiadores.

A. Farge: Hacia el final de su vida, Ariès coincidía un poco con lo que usted estudia en los libros que están por salir. Él era responsable de uno de los volúmenes de una *Historia de la vida privada*,[4] publicada por Seuil. Y retomaba todos los problemas de los que hablábamos hace un momento: el estilo, tal vez, pero a no dudar el conocimiento de sí, la intimidad, la retirada en sí mismo. Esos fueron sus últimos ejes de investigación: un trabajo sobre el "en sí", el "sobre sí".

M. Foucault: Y aquí, una vez más, nos encontramos en una frontera común, pero partíamos de dos dominios diferentes. Al buscar

4 Roger Chartier (dir. general), Philippe Ariès y Georges Duby (comps.), *Histoire de la vie privée*, vol. 3, *De la Renaissance aux Lumières*, París, Seuil, 1986 [trad. cast.: *Historia de la vida privada*, vol. 3, *Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Taurus, 1987]. [N. del E.]

en los filósofos de la Antigüedad la primera formulación de cierta ética sexual, me impresionó la importancia de lo que podíamos llamar prácticas de sí, la atención a sí mismo, la plasmación de la relación consigo mismo.

A. Farge: Y Ariès, el año pasado, también hablaba del gusto de la conciencia de sí.

M. Foucault: Había comprendido perfectamente, creo, que la relación consigo mismo, la importancia atribuida a sí mismo, el cultivo de sí, no son, como suele decirse, un mero efecto del individualismo. Es perfectamente posible que haya grupos sociales que no sean individualistas y en los cuales exista el cultivo de sí. Un monasterio no es una institución individualista y, pese a ello, la vida interior, la atención a sí mismo, están extremadamente desarrolladas. En ciertos grupos del cristianismo reformado, en el siglo XVII, también se atribuía suma importancia a ese cultivo de sí, y esto sucedía en grupos –familia, comunidad, parroquia– que no eran individualistas. Ariès, si no entiendo mal, estaba cerca de esos problemas...

A. Farge: Sí, pero tropezaba con el problema del Estado. Para él el Estado no existía; veía la vida privada al margen del Estado, aun cuando, durante el período que estudiaba, del siglo XV al siglo XVIII, la presencia de este fue cada vez más dominante. Y a lo largo de los últimos meses había tratado de retomar el problema y tener en cuenta el Estado, porque estaba abierto a todas las objeciones. Pero ¿no era también este uno de los temas abordados por usted?

M. Foucault: Sí, pero seguí un rumbo inverso. Me parecía que el Estado tenía una importancia constitutiva, y en el trabajo que Arlette Farge y yo hicimos juntos[5] era apasionante ver cómo el

5 Arlette Farge y Michel Foucault (comps.), *Le désordre des familles: lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIII^e siècle*, París, Gallimard/Julliard, col. "Archives", 1982. [N. del E.]

Estado y la vida privada se interferían, se entrechocaban y al mismo tiempo encajaban uno en otro. Pero si nos remontamos a la Antigüedad, advertimos que la relación consigo mismo sólo puede analizarse al margen del Estado, porque entonces no puede verdaderamente hablarse de Estado. Está claro que los modos de socialidad nunca están ausentes de las formas asumidas por la relación consigo mismo, pero hay que abandonar el esquema simplista según el cual el individualismo se desarrolla a medida que lo hace el Estado.

A. Farge: ¿Llegaría usted tan lejos como Rancière, para quien lo popular no sólo está constituido por prácticas y comportamientos, sino que también es un pensamiento?

M. Foucault: Si bien es cierto que las representaciones se interpretaron con demasiada frecuencia en términos de ideología (primer error), y que el saber se consideró en demasía como un conjunto de representaciones (segundo error), el tercer error consiste en olvidar que la gente piensa y que sus comportamientos, sus actitudes y sus prácticas están habitados por un pensamiento.

A. Farge: La historia, entonces, deberá recorrer un largo camino. Hoy, cuando no se trabaja sobre las elites sino sobre las clases populares, se estudian sus prácticas y sus comportamientos. Y se hace una ecuación: esas clases tienen prácticas, representaciones, eventualmente una simbólica, y eso es su cultura. Es insostenible.

M. Foucault: No es cierto que sólo haya algunos que piensan y otros que no piensan. Con el pensamiento pasa como con el poder. No es cierto que en una sociedad haya personas que tienen *el* poder y por debajo otras que *de* poder no tienen nada. El poder debe analizarse en términos de relaciones estratégicas complejas y móviles, en las que no todo el mundo ocupa ni conserva siempre la misma posición. Así sucede con el pensamiento. Para dar un ejemplo, no tenemos por un lado el saber médico, que debe estudiarse en términos de historia del pensamiento, y por debajo el comportamiento de los enfermos, que sería materia de etnología histórica.

Me parece que desde hace veinte años el objeto de la historia cambia. Desde fines del siglo XIX hasta alrededor de 1960, el objeto fundamental de la historia fue la sociedad. Lo que no podía considerarse como análisis de una sociedad no era historia. Es notable que los *Annales* nunca hayan hablado de los historiadores franceses de las ciencias como Bachelard y Canguilhem, al menos antes de 1970. Eso no era historia, porque no era historia social. Hacer la historia del reclutamiento de la población de médicos era historia, pero las transformaciones mismas del concepto de lo normal no lo eran. Y sin embargo, esas transformaciones tuvieron sobre las prácticas médicas, y por lo tanto sobre la salud de las poblaciones, efectos no desdeñables. Sin duda hay que recordar, con Max Weber, que la racionalidad no es sólo el producto de una sociedad, sino un factor constitutivo de la historia de los hombres.

A. Farge: Ahora eso está cambiando; de un modo u otro, se trata de dominios sobre los cuales se trabaja desde hace unos cinco años. Al mismo tiempo, debido a la influencia de Ariès, hubo un desmenuzamiento muy grande del objeto histórico. Tenemos ahora una historia muy fragmentada: la alimentación, la sexualidad, la enfermedad, el miedo, las mujeres. Y lo sorprendente es, por supuesto, la eliminación del marxismo y, en el fondo, del conflicto. Además, todos los que hacen historia sobre ese tipo de temas, de manera muy serena, muy irónica, se remiten a Ariès. Por lo demás, no estoy muy segura de que Ariès lo hubiera querido así. El hecho es que de ese modo se eliminan los choques, los conflictos y las relaciones de fuerza, y tal vez eso sea grave.

M. Foucault: Tiene razón al marcar esos límites y problemas. También la tiene al destacar que es la consecuencia de una reproducción esquemática que Ariès no habría querido, lo cual nos lleva de nuevo a la cuestión de las instituciones de saber y al hecho de que, en Francia, parezcan poco capaces de asumir una de sus funciones esenciales: abrir lugares de discusión. A veces sirven todavía para fundar la autoridad de quienes juzgan y excluyen. Al margen de Vovelle, en Aix, ¿quién, en París, durante los años sesenta, brindó a Ariès la posibilidad de confrontar sus ideas y discutir con

los historiadores "de oficio"? Tanto mejor que haya tenido su revancha, y tanto más meritorio que la sonrisa haya sido una marca de su comportamiento. Pero que en nuestra época un historiador de esa importancia haya permanecido tanto tiempo al margen de los intercambios y las discusiones es algo que constituye o debería constituir un problema.

II. LA TAREA DEL ARQUEÓLOGO

11. ¿Ha muerto el hombre?

[Conversación con Claude Bonnefoy, 1966.]

[Para empezar, pedimos a Michel Foucault que definiera el lugar exacto y la significación del humanismo en nuestra cultura.]

—Se cree que el humanismo es una noción muy antigua que se remonta a Montaigne y mucho más atrás. Ahora bien, la palabra "humanismo" no figura en el Littré. De hecho, con la tentación de la ilusión retrospectiva a la que sucumbimos demasiado a menudo, nos imaginamos de buena gana que el humanismo fue siempre la gran constante de la cultura occidental. Así, lo que distinguiría esta cultura de las otras, las culturas orientales o islámicas, por ejemplo, sería el humanismo. Nos emocionamos cuando reconocemos sus huellas en otra parte, en un autor chino o árabe, y tenemos entonces la impresión de comunicarnos con la universalidad del género humano.

Ahora bien, el humanismo no sólo no existe en las otras culturas, sino que en la nuestra probablemente sea del orden del espejismo.

En la escuela secundaria se enseña que el siglo XVI fue la era del humanismo; que el clasicismo desarrolló los grandes temas de la naturaleza humana; que el siglo XVIII creó las ciencias positivas y que llegamos a conocer por fin al hombre de manera positiva, científica y racional con la biología, la psicología y la sociología. Imaginamos a la vez que el humanismo fue la gran fuerza que animaba nuestro desarrollo histórico y que es finalmente la recompensa de ese desarrollo; en síntesis, que es su principio y su fin. Lo que nos maravilla en nuestra cultura actual es que pueda tener la inquietud de lo humano. Y si se habla de la barbarie contemporánea, es en la medida en que las máquinas o algunas instituciones nos parecen no humanas.

Todo esto es del orden de la ilusión. En primer lugar, el movimiento humanista data de fines del siglo XIX. En segundo lugar, cuando las culturas de los siglos XVI, XVII y XVIII se miran con un poco más de detenimiento, se advierte que en ellas el hombre no tiene literalmente lugar alguno. La cultura es entonces ocupada por Dios, por el mundo, por la semejanza de las cosas, por las leyes del espacio, sin duda también por el cuerpo, por las pasiones, por la imaginación. Pero el hombre mismo falta por completo en ella.

En *Las palabras y las cosas* quise mostrar con qué piezas y fragmentos se compuso al hombre entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Traté de caracterizar la modernidad de esa figura, y me pareció importante mostrar lo siguiente: no fue tanto la inquietud moral por el ser humano la que suscitó la idea de conocerlo científicamente sino que, al contrario, la construcción del ser humano como objeto de un saber posible fue la causa de que a continuación se desarrollaran todos los temas morales del humanismo contemporáneo, unos temas que reencontramos en los marxismos blandos, en Saint-Exupéry y Camus, en Teilhard de Chardin; en suma, en todas esas figuras pálidas de nuestra cultura.

—Usted habla aquí de los humanismos blandos. Pero ¿cómo sitúa algunas formas más serias de humanismo, como por ejemplo el humanismo de Sartre?

—Si se descartan las formas fáciles del humanismo que representan Teilhard y Camus, el problema de Sartre aparece con un carácter completamente diferente. A grandes rasgos podemos decir esto: el humanismo, la antropología y el pensamiento dialéctico son solidarios entre sí. Lo que ignora al hombre es la razón analítica contemporánea que hemos visto nacer con Russell y que aparece en Lévi-Strauss y los lingüistas. Esa razón analítica es incompatible con el humanismo, en tanto que la dialéctica, por su parte, lo exige de manera accesoria.

Lo exige por varias razones: porque es una filosofía de la historia, porque es una filosofía de la práctica humana, porque es una filosofía de la alienación y la reconciliación. Por todas esas razo-

nes y porque siempre es, en el fondo, una filosofía del retorno a sí mismo, en cierto modo la dialéctica promete al ser humano que ha de convertirse en un hombre auténtico y verdadero. Promete el hombre al hombre y, en esa medida, no es disociable de una moral humanista. En ese sentido, los grandes responsables del humanismo contemporáneo son sin lugar a dudas Hegel y Marx.

Ahora bien, me parece que al escribir la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre le puso de alguna manera un punto final, cerró el paréntesis de todo este episodio de nuestra cultura que comienza con Hegel. Sartre hizo todo lo que pudo por integrar la cultura contemporánea –es decir las adquisiciones del psicoanálisis, la economía política, la historia y la sociología– a la dialéctica. Pero es sintomático que no pudiera sino dejar de lado todo lo que compete a la razón analítica y es una parte fundamental de la cultura contemporánea: lógica, teoría de la información, lingüística, formalismo. La *Crítica de la razón dialéctica* es el magnífico y patético esfuerzo de un hombre del siglo XIX por pensar el siglo XX. En ese sentido, Sartre es el último hegeliano, y diré incluso que el último marxista.

—La sucesora del humanismo será, en consecuencia, una cultura no dialéctica. ¿Cómo la concibe usted, y qué puede decirnos de ella ahora mismo?

—Esta cultura no dialéctica que está formándose es aún muy balbuceante por unas cuantas razones. Ante todo, porque apareció de manera espontánea en regiones muy diferentes. No tuvo un lugar privilegiado. Tampoco se presentó desde el inicio como una inversión total. Comenzó con Nietzsche cuando este mostró que la muerte de Dios no era la aparición sino la desaparición del hombre, que el hombre y Dios tenían extrañas relaciones de parentesco, que eran a la vez hermanos gemelos y padre e hijo uno de otro, y, que al estar muerto Dios, el hombre no podía no desaparecer al mismo tiempo, dejando tras él al gnomo horroroso.

Apareció asimismo en Heidegger, cuando este trató de recuperar la relación fundamental con el ser en un retorno al origen griego. También apareció en Russell, claro está, cuando este hizo la crítica lógica de la filosofía; en Wittgenstein, cuando planteó el

problema de las relaciones entre lógica y lenguaje; en los lingüistas, y en sociólogos como Lévi-Strauss.

En síntesis, actualmente, para nosotros, las manifestaciones de la razón analítica todavía están dispersas. Y en este punto se nos plantea una tentación peligrosa, el retorno liso y llano al siglo XVIII, una tentación ilustrada con claridad por el interés que hoy despierta ese siglo. Pero no puede haber ningún retorno de ese tipo. No reharemos la *Enciclopedia* o el *Tratado de las sensaciones* de Condillac.[1]

—¿Cómo evitar esa tentación?

—Hay que tratar de descubrir la forma propia y absolutamente contemporánea de ese pensamiento no dialéctico. La razón analítica del siglo XVII se caracterizaba en esencia por su referencia a la naturaleza; la razón dialéctica del siglo XIX se desarrolló sobre todo en referencia a la existencia, es decir al problema de las relaciones del individuo con la sociedad, de la conciencia con la historia, de la praxis con la vida, del sentido con el no sentido, de lo vivo con lo inerte.

Me parece que el pensamiento no dialéctico que se constituye hoy no pone en juego la naturaleza o la existencia, sino lo que es saber. Su objeto propio será el saber, de tal modo que ese pensamiento estará en posición secundaria con respecto al conjunto, a la red general de nuestros conocimientos. Tendrá que interrogarse sobre la relación que puede haber, de un lado, entre los diferentes dominios del saber y, de otro, entre saber y no saber.

No se trata de una empresa enciclopédica. Primero, la *Enciclopedia* acumulaba conocimientos y los yuxtaponía. El pensamiento actual debe definir isomorfismos entre los conocimientos. Segundo, la *Enciclopedia* tenía la tarea de expulsar el no saber en beneficio del saber, la luz. Por nuestra parte, tenemos que comprender positivamente la relación constante que existe entre el no saber y

1 Étienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations*, Londres-París, 1754; reedición, París, Fayard, 1984 [trad. cast.: *Tratado de las sensaciones*, Buenos Aires, Eudeba, 1963]. [N. del E.]

el saber, porque uno no suprime a otro; mantienen una relación constante, se adosan el uno al otro y sólo pueden comprenderse uno por otro. Por eso la filosofía atraviesa en nuestros días una suerte de crisis de austeridad.

Es menos seductor hablar del saber y sus isomorfismos que de la existencia y su destino, menos consolador hablar de las relaciones entre saber y no saber que hablar de la reconciliación del hombre consigo mismo en una iluminación total. Pero, después de todo, el papel de la filosofía no es forzosamente suavizar la existencia de los hombres y prometerles algo parecido a la felicidad.

—Usted habla de literatura. En Las palabras y las cosas, *al margen de la arqueología de las ciencias humanas pero en el mismo movimiento de pensamiento, esboza, sobre todo con referencia a Don Quijote y Sade, lo que podría ser un nuevo enfoque de la historia literaria. ¿En qué debería consistir ese enfoque?*

—La literatura pertenece a la misma trama que todas las demás formas culturales, todas las demás manifestaciones del pensamiento de una época. Eso ya lo sabemos, pero de ordinario lo traducimos en términos de influencias, mentalidad colectiva, etc. Ahora bien, creo que la manera misma de utilizar el lenguaje en una cultura y un momento dados está íntimamente ligada a todas las otras formas de pensamiento.

Es perfectamente posible comprender sin solución de continuidad la literatura clásica y la filosofía de Leibniz, la historia natural de Linneo, la gramática de Port-Royal. De la misma manera, me parece que la literatura actual forma parte del mismo pensamiento no dialéctico que caracteriza a la filosofía.

—¿Cómo es eso?

—A partir de *Igitur*,[2] la experiencia de Mallarmé (que era contemporáneo de Nietzsche) muestra a las claras cómo el juego propio,

2 Stéphane Mallarmé, *Igitur, ou la Folie d'Elbehnon*, París, Gallimard,

autónomo del lenguaje va a alojarse precisamente donde el hombre acaba de desaparecer. Desde entonces, puede decirse que la literatura es el lugar donde el hombre no deja de desaparecer en provecho del lenguaje. Donde "ello habla", el hombre ya no existe.

De esa desaparición del hombre en provecho del lenguaje dan testimonio obras tan diferentes como las de Robbe-Grillet y Malcolm Lowry, Borges y Blanchot. Toda la literatura se encuentra en una relación con el lenguaje que, en el fondo, es la que el pensamiento mantiene con el saber. El lenguaje dice el saber no sabido de la literatura.

—Las palabras y las cosas *se inicia con una descripción de* Las Meninas *de Velázquez, que aparece como el ejemplo perfecto de la idea de representación en el pensamiento clásico. Si tuviera que elegir un cuadro contemporáneo para ilustrar del mismo modo el pensamiento no dialéctico de nuestros días, ¿cuál elegiría?*

—Me parece que la pintura de Klee es la que mejor representa, con respecto a nuestro siglo, lo que pudo ser Velázquez respecto del suyo. En la medida en que pone de manifiesto en la forma visible todos los gestos, actos, grafismos, huellas, delineaciones y superficies que pueden constituir la pintura, Klee hace del acto mismo de pintar el saber desplegado y centelleante de la pintura misma.

Su pintura no es arte en bruto, sino una pintura que, por obra del saber, ha vuelto a apoderarse de sus elementos más fundamentales. Y esos elementos, aparentemente los más simples y espontáneos, los mismos que no aparecían y que parecían no tener que aparecer jamás, son los que Klee difunde por la superficie del cuadro. *Las Meninas* representaba todos los elementos de la representación, el pintor, los modelos, el pincel, la tela, la imagen en el espejo; descomponían la pintura misma en los elementos

---

1925 [trad. cast.: *Igitur, o la locura de Elbehnon*, Buenos Aires, Signos, 1970]. [N. del E.]

que hacían de ella una representación. La pintura de Klee, por su parte, compone y descompone la pintura en elementos que, pese a ser simples, no dejan de ser sostenidos, asediados, habitados por el saber de la pintura.

12. Para una política progresista no humanista
Respuesta a una pregunta

[Texto publicado en *Esprit* en 1968.]

Agradezco a los lectores de *Esprit* la gentileza de haberme hecho preguntas, y a Jean-Marie Domenach la de brindarme la posibilidad de responderlas. Esas preguntas eran tan numerosas –y tan interesantes todas– que me resultaba prácticamente imposible examinarlas en su totalidad. He elegido la última[1] (no sin lamentar el abandono de las otras):

1) porque a primera vista me sorprendió, pero no tardé en convencerme de que tocaba el corazón mismo de mi trabajo;
2) porque me permitía situar al menos algunas de las respuestas que habría querido dar a las otras, y
3) porque formulaba la interrogación a la cual ningún trabajo teórico puede sustraerse en nuestros días.

* * *

Lo que me propongo hacer, ¿cómo no admitir que usted lo ha caracterizado con extrema justeza? ¿Y que, al mismo tiempo, ha nombrado el punto de la inevitable discordia: "Introducir la coacción del sistema y la discontinuidad en la historia de la mente"? Sí,

1 Un pensamiento que introduce la coacción del sistema y la discontinuidad en la historia de la mente, ¿no despoja de todo fundamento a una intervención política progresista? ¿No conduce al siguiente dilema: o bien la aceptación del sistema, o bien el llamado al acontecimiento salvaje, a la irrupción de una violencia exterior, la única capaz de derribar ese sistema? [N. del E.]

me reconozco en ello casi por completo. Sí, reconozco que se trata de una afirmación casi injustificable. Pertinencia diabólica: usted ha logrado dar una definición de mi trabajo que no puedo evitar suscribir, pero que jamás nadie querría razonablemente hacer suya. De improviso, percibo toda mi extravagancia. Mi extrañeza tan poco legítima. Y ese trabajo que sin duda fue un poco solitario pero siempre paciente, sin otra ley que sí mismo, lo bastante aplicado, creía yo, para poder defenderse por sí solo, advierto ahora hasta qué punto se desviaba con respecto a las normas mejor establecidas y lo estridente que era. Sin embargo, dos o tres detalles de la tan justa definición que usted propone me molestan y me impiden (me evitan, tal vez) expresarle mi completa adhesión.

Ante todo, usted utiliza la palabra *sistema* en singular. Ahora bien, yo soy pluralista. Esto es lo que quiero decir. (Me ha de permitir, pienso, no hablar sólo de mi último libro, sino también de los que lo han precedido; sucede que juntos forman un haz de investigaciones, cuyos temas y puntos de referencia cronológicos son bastante cercanos; sucede también que cada uno constituye una experiencia descriptiva que se opone y, por lo tanto, se refiere a los otros dos a través de una serie de rasgos.) Yo soy pluralista: el problema que me he planteado es el de la *individualización* de los discursos. Para individualizar los discursos hay criterios que son conocidos y seguros (o poco más o menos): el sistema lingüístico al que pertenecen, la identidad del sujeto que los ha enunciado. Pero otros criterios, que no son menos familiares, son mucho más enigmáticos. Cuando se habla de *la* psiquiatría, o de *la* medicina, *la* gramática, *la* biología o *la* economía, ¿de qué se habla? ¿Cuáles son las curiosas unidades que se cree poder reconocer de un vistazo, pero cuyos límites sería muy dificultoso definir? Unidades que parecen en algunos casos remontarse hasta el fondo de nuestra historia (la medicina no menos que la matemática), mientras que otras aparecieron en épocas recientes (la economía, la psiquiatría) y otras más, acaso, han desaparecido (la casuística). Unidades donde vienen a inscribirse indefinidamente nuevos enunciados, y que resultan modificadas sin cesar por ellos (extraña unidad de la sociología o la psicología que, desde su nacimiento, no han dejado de volver a empezar). Unidades

que persisten con obstinación después de tantos errores, tantos olvidos, tantas novedades, tantas metamorfosis, pero que sufren a veces mutaciones tan radicales que costaría considerarlas como idénticas a sí mismas (¿cómo afirmar que de los fisiócratas a Keynes encontramos sin interrupción la misma economía?).

Quizás haya discursos que pueden redefinir a cada instante su propia individualidad (por ejemplo, la matemática puede reinterpretar en cada punto del tiempo la totalidad de su historia); pero el discurso no puede, en ninguno de los casos que he mencionado, restituir la totalidad de su historia en la unidad de una arquitectura formal. Quedan dos recursos tradicionales. El recurso histórico trascendental: tratar de buscar, más allá de cualquier manifestación y cualquier nacimiento histórico, una fundación originaria, la apertura de un horizonte inagotable, un proyecto que esté apartado de todo acontecimiento y mantenga a través de la historia el esbozo siempre despojado de una unidad que no se consuma. El recurso empírico o psicológico: rastrear al fundador, interpretar lo que quiso decir, detectar las significaciones implícitas que dormían en silencio en su discurso, seguir el hilo o el destino de esas significaciones, referir las tradiciones y las influencias, fijar el momento de los despertares, los olvidos, las tomas de conciencia, las crisis, los cambios en la mente, la sensibilidad o el interés de los hombres. Ahora bien, me parece que el primero de estos recursos es tautológico, y extrínseco e inesencial el segundo. Para intentar individualizar las grandes unidades que escanden, en la simultaneidad o la sucesión, el universo de nuestros discursos, querría señalar y sistematizar sus caracteres propios.

Me he valido de tres grupos de criterios:

1) Los criterios de *formación*. Lo que permite individualizar un discurso como la economía política o la gramática general no es la unidad de un objeto, no es una estructura formal. Tampoco es una arquitectura conceptual coherente ni una elección filosófica fundamental. Es más bien la existencia de reglas de formación para todos sus objetos (por dispersos que estén), todas sus operaciones (que con frecuencia no pueden

ni superponerse ni concatenarse), todos sus conceptos (que bien pueden ser incompatibles), todas sus opciones teóricas (que a menudo se excluyen unas a otras). Habrá formación discursiva individualizada siempre que podamos definir un juego semejante de reglas.

2) Los criterios de *transformación* o *umbral.* Diré que la historia natural o la psicopatología son unidades de discurso si puedo definir las condiciones que han debido cumplirse en un momento muy preciso para que sus objetos, sus operaciones, sus conceptos y sus opciones teóricas hayan podido formarse; si puedo definir qué modificaciones internas han sido capaces de sobrellevar, y, para terminar, si puedo definir a partir de qué umbral de transformación se han puesto en juego nuevas reglas.

3) Los criterios de *correlación.* Diré que la medicina clínica es una formación discursiva autónoma si puedo definir el conjunto de relaciones que la definen y la sitúan entre los demás tipos de discurso (como la biología, la química, la teoría política o el análisis de la sociedad) y en el contexto no discursivo donde funciona (instituciones, relaciones sociales, coyuntura económica y política).

Estos criterios permiten sustituir los temas de la historia totalizante (se trate del "progreso de la razón" o del "espíritu de un siglo") por análisis diferenciados. Permiten describir, como episteme de una época, no la suma de sus conocimientos o el estilo general de sus investigaciones, sino la separación, las distancias, las oposiciones, las diferencias, las relaciones de sus múltiples discursos científicos: la episteme no es una *especie de gran teoría subyacente,* es un espacio de *dispersión,* un *campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones.* Esos criterios permiten por añadidura describir, no la gran historia que arrastraría a todas las ciencias en un mismo y único vuelo, sino los tipos de historias –es decir de persistencia y transformación– que caracterizan a los diferentes discursos (la historia de la matemática no obedece al mismo

modelo que la historia de la biología, que tampoco obedece al de la psicopatología): la episteme *no es un tramo de historia* común a todas las ciencias; es un *juego simultáneo de persistencias específicas.* Por último, los criterios permiten situar en su respectivo lugar los diferentes umbrales: en efecto, nada prueba de antemano (y nada demuestra tampoco tras un examen) que su cronología sea la misma para todos los tipos de discurso; el umbral que puede describirse para el análisis del lenguaje a principios del siglo XIX no tiene, sin duda, un episodio simétrico en la historia de la matemática. Y, cosa mucho más paradójica, el umbral de formación de la economía política (marcado por Ricardo) no coincide con la constitución –obra de Marx– de un análisis de la sociedad y la historia.[2] La *episteme* no es una *etapa general de la razón,* es una *relación compleja de desplazamientos sucesivos.*

Como verá, no hay nada que me sea más ajeno que la búsqueda de una forma restrictiva, soberana y única. No procuro detectar, sobre la base de signos diversos, el espíritu unitario de una época, la forma general de su conciencia, algo al estilo de una *Weltanschauung.* No he descrito tampoco el surgimiento y el eclipse de una estructura formal que reine durante un tiempo sobre todas las manifestaciones del pensamiento: no he hecho la historia de un trascendental sincopado. Por último, tampoco he descrito pensamientos o sensibilidades seculares que nacen, balbucean, luchan y se apagan, como grandes almas fantasmagóricas que representan su teatro de sombras en los bastidores de la historia. He estudiado uno tras otro conjuntos de discursos; los he caracterizado; he definido juegos de reglas, transformaciones, umbrales, persistencias; los he compuesto entre sí; he descrito haces de relaciones. Siempre que lo consideré necesario, hice proliferar *los* sistemas.

2 Ese hecho, ya bien señalado por Oskar Lange, explica a la vez el lugar limitado, y perfectamente circunscrito, que ocupan los conceptos de Marx en el campo epistemológico que va de Petty a la econometría contemporánea, y el carácter fundacional de esos mismos conceptos para una teoría de la historia. Espero tener tiempo para analizar los problemas del discurso histórico en una próxima obra, que llevará por título algo parecido a este: *El pasado y el presente: otra arqueología de las ciencias humanas.* [N. de M. F.]

* * *

Un pensamiento, dice usted, que "destaca la discontinuidad". Noción, en efecto, cuya importancia en nuestros días –tanto entre los historiadores como entre los lingüistas– no podría subestimarse. Pero el uso del singular no me parece del todo conveniente. También en este caso soy pluralista. Mi problema: sustituir la forma abstracta, general y monótona del "cambio", a través de la cual, de tan buena gana, se piensa la sucesión, por el análisis de *tipos diferentes de transformación*. Lo cual implica dos cosas: poner entre paréntesis todas las viejas formas de continuidad blanda mediante las cuales suele atenuarse el hecho salvaje del cambio (tradición, influencia, hábitos de pensamiento, grandes formas mentales, restricciones de la mente humana) y hacer surgir, al contrario, y con obstinación, toda la vivacidad de la diferencia: establecer meticulosamente la distancia. A continuación, poner entre paréntesis todas las explicaciones psicológicas del cambio (genio de los grandes inventores, crisis de la conciencia, aparición de una nueva forma de mentalidad), y definir con el mayor cuidado las transformaciones que no lo han provocado –no digo eso– sino *constituido*. Reemplazar, en suma, el tema del *devenir* (forma general, elemento abstracto, causa primera y efecto universal, mezcla confusa de lo idéntico y lo nuevo) por el análisis de las *transformaciones* en su especificidad.

1) *Dentro* de una formación discursiva determinada, detectar los cambios que afectan a los objetos, las operaciones, los conceptos, las opciones teóricas. Pueden distinguirse de ese modo (me limito al ejemplo de la *Gramática general*): los cambios por deducción o implicación (la teoría del verbo copulativo implicaba la distinción entre una raíz sustantiva y una flexión verbal); los cambios por generalización (extensión al verbo de la teoría de la palabra designativa, y desaparición consecuente de la teoría del verbo copulativo); los cambios por delimitación (la noción de complemento especifica el concepto de atributo); los cambios por pasaje al complementario (del proyecto de construir una lengua universal y transparente deriva la búsqueda de secretos ocultos en

la más primitiva de las lenguas); los cambios por pasaje al otro término de una alternativa (primacía de las vocales o primacía de las consonantes en la constitución de las raíces); los cambios por permutación de las dependencias (se puede fundar la teoría del verbo sobre la del nombre, o a la inversa), y los cambios por exclusión o inclusión (el análisis de las lenguas como sistemas de signos representativos hace caer en desuso la indagación sobre su parentesco, reintroducida en contraste por la búsqueda de una lengua primitiva).

Estos diferentes tipos de cambio constituyen por sí solos el conjunto de las *derivaciones* características de una formación discursiva.

2) Detectar los cambios que afectan a las formaciones discursivas *mismas*:

- desplazamiento de las líneas que definen el campo de los objetos posibles (a comienzos del siglo XIX el objeto médico deja de estar contenido en una superficie de clasificación; se lo detecta en el espacio tridimensional del cuerpo);
- nueva posición y nuevo papel del sujeto hablante en el discurso (en el discurso de los naturalistas del siglo XVIII el sujeto se convierte exclusivamente en sujeto que *mira* en función de una grilla y *anota* en función de un código; deja de ser sujeto que escucha, interpreta, descifra);
- nuevo funcionamiento del lenguaje con respecto a los objetos (a partir de Tournefort, el discurso de los naturalistas no tiene por función penetrar en las cosas, apoderarse en estas del lenguaje que envuelven secretamente y sacarlo a la luz del día, sino tender una superficie de transcripción donde la forma, el número, la magnitud y la disposición de los elementos puedan traducirse de manera unívoca), y
- nueva forma de localización y circulación del discurso en la sociedad (el discurso clínico no se formula en los mismos lugares, no tiene los mismos procedimientos

de registro, no se difunde, no se acumula, no se conserva ni se impugna de la misma manera que el discurso médico del siglo XVIII).

Todos estos cambios de un tipo superior a los precedentes definen las transformaciones que afectan a los espacios discursivos mismos: *mutaciones.*

3) Tercer y último tipo de cambios, los que afectan simultáneamente a varias formaciones discursivas:

- inversión en el diagrama jerárquico (el análisis del lenguaje tuvo, durante la época clásica, un papel rector que en los primeros años del siglo XIX perdió en beneficio de la biología);
- alteración en la naturaleza de la rección (la gramática clásica, como teoría general de los signos, garantizaba en otros dominios la trasposición de un instrumento de análisis; en el siglo XIX, la biología asegura la importación "metamórfica" de una serie de conceptos: organismos → organización; función → función social; vida → vida de las palabras o las lenguas), y
- desplazamientos funcionales: la teoría de la continuidad de los seres, que en el siglo XVIII estaba en la órbita del discurso filosófico, en el siglo XIX queda a cargo del discurso científico.

Todas estas transformaciones de un tipo superior a los otros dos caracterizan los cambios propios de la *episteme. Redistribuciones.*

A continuación un pequeño lote (unas quince, tal vez) de modificaciones diversas que pueden señalarse con referencia a los discursos. Advertirá usted por qué yo preferiría que se dijese que he destacado no *la* discontinuidad, sino *las* discontinuidades (es decir las diferentes transformaciones que es posible describir en relación con dos estados de discurso). Pero lo importante para mí no es ahora constituir una tipología exhaustiva de esas transformaciones.

1) Lo importante es dar por contenido al concepto monótono y vacío de "cambio" un juego de modificaciones especificadas. La historia de las "ideas" o las "ciencias" ya no debe ser el listado de las innovaciones, sino el análisis descriptivo de las diferentes transformaciones efectuadas.[3]
2) Lo que me importa es no mezclar ese análisis con un diagnóstico psicológico. Una cosa (legítima) es preguntarse si aquel cuya obra contiene tal o cual grupo de modificaciones era genial o cuáles fueron las experiencias de su primera infancia, y otra es describir el campo de posibilidades, la forma de operaciones, los tipos de transformaciones que caracterizan su práctica discursiva.
3) Lo que me importa es mostrar que no hay por un lado discursos inertes, ya algo más que medio muertos, y por otro un sujeto todopoderoso que los manipula, los trastoca, los renueva, sino que los sujetos que discurren forman parte del campo discursivo: tienen en él su lugar (y sus posibilidades de desplazamiento), su función (y sus posibilidades de mutación funcional). El discurso no es el lugar de irrupción de la subjetividad pura; es un espacio de posiciones y funcionamientos diferenciados para los sujetos.
4) Lo que me importa sobre todo es definir el juego de dependencias entre todas esas transformaciones:

   – dependencias *intradiscursivas* (entre los objetos, las operaciones, los conceptos de una misma formación);
   – dependencias *interdiscursivas* (entre las formaciones discursivas diferentes: así, las correlaciones que estudié en *Las palabras y las cosas* entre la historia

3 Sigo en este aspecto los ejemplos de método dados en varias ocasiones por Georges Canguilhem. [N. de M. F.]

natural, la economía, la gramática y la teoría de la representación), y

– dependencias *extradiscursivas* (entre transformaciones discursivas y de otros tipos, producidas al margen del discurso: así, las correlaciones estudiadas, en *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica,* entre el discurso médico y toda una serie de cambios económicos, políticos y sociales).

Querría sustituir por todo ese juego de dependencias la simplicidad uniforme de las atribuciones de causalidad; y, eliminando el privilegio indefinidamente prorrogado de la causa, poner de relieve el haz polimorfo de las correlaciones.

Como verá, no se trata en absoluto de sustituir por la categoría de lo "discontinuo" la categoría no menos abstracta y general de lo "continuo". Me empeño, al contrario, en mostrar que la discontinuidad no es un vacío monótono e impensable entre los acontecimientos, que habría que apresurarse a llenar con la plenitud lúgubre de la causa o el ágil ludión del espíritu (dos soluciones perfectamente simétricas), sino que es un juego de transformaciones específicas, diferentes unas de otras (y cada una con sus condiciones, sus reglas, su nivel) y ligadas entre sí conforme a los esquemas de dependencia. La historia es el análisis descriptivo y la teoría de esas transformaciones.

* * *

Un último punto a cuyo respecto espero poder ser más breve. Usted utiliza la expresión "historia de la mente". A decir verdad, mi intención era más bien hacer una historia del discurso. ¿Y la diferencia?, me dirá usted.

Usted no estudia los textos que toma como material en función de su estructura gramatical; no describe el campo semántico que recorren; su objeto no es la lengua. ¿Qué busca usted, entonces, como no sea descubrir el pensamiento que los anima y reconstruir las represen-

> taciones de las que esos textos dieron una versión duradera, tal vez, pero sin duda infiel? ¿Qué busca usted, como no sea encontrar detrás de ellos la intención de los hombres que los han formulado, las significaciones que voluntariamente o sin saberlo pusieron en ellos, ese imperceptible complemento del sistema lingüístico que es algo así como la apertura de la libertad o la historia de la mente?

Allí reside quizás el punto esencial. Usted tiene razón: lo que analizo en el discurso no es el sistema de su lengua ni, de manera general, las reglas formales de su construcción, puesto que no me preocupo por saber qué es lo que lo hace legítimo o le da su inteligibilidad y le permite ser útil en la comunicación. La pregunta que me planteo no es la de los códigos, sino la de los acontecimientos: la ley de existencia de los enunciados, lo que los ha hecho posibles, a ellos y a ningún otro en su lugar; las condiciones de su emergencia singular, y su correlación con otros acontecimientos anteriores o simultáneos, discursivos o no. Trato de responder a esa pregunta, no obstante, sin referirme a la conciencia, oscura o explícita, de los sujetos hablantes; sin relacionar los hechos de discurso con la voluntad –acaso involuntaria– de sus autores; sin invocar la intención de decir que siempre muestra un exceso de riqueza en comparación con lo que se dice, y sin procurar captar la ligereza inaudita de una palabra que no tenga texto.

En ese aspecto, lo que hago no es ni una formalización ni una *exégesis*, sino una *arqueología*: vale decir, como su nombre lo indica de manera más que evidente, la descripción del *archivo*. No entiendo por esa palabra la masa de textos que han podido recogerse en una época dada, o conservarse de esa época a través de los avatares de la desaparición. Entiendo el conjunto de reglas que, en una época dada y para una sociedad determinada, definen:

> – los límites y las formas de la *decibilidad*: ¿de qué es posible hablar? ¿Qué es lo que se ha constituido como dominio de discurso? ¿Qué tipo de discursividad ha sido destinada a tal o cual dominio (qué se ha contado

como relato; de qué se pretendió hacer una ciencia descriptiva; a qué se otorgó una formulación literaria, etcétera)?;

- los límites y las formas de la *conservación*: ¿cuáles son los enunciados destinados a pasar sin dejar huella? ¿Cuáles están destinados, al contrario, a entrar en la memoria de los hombres (por la recitación ritual, la pedagogía y la enseñanza, la distracción o la fiesta, la publicidad)? ¿Cuáles se documentan para poder reutilizarlos, y con qué fines? ¿Cuáles se ponen en circulación y en qué grupos? ¿Cuáles son los que se sofocan y censuran?;
- los límites y las formas de la *memoria* tal como esta aparece en las diferentes formaciones discursivas: ¿cuáles son los enunciados que cada una reconoce por válidos o discutibles, o definitivamente inválidos? ¿Cuáles son los que fueron abandonados como desdeñables y los que se excluyeron como ajenos? ¿Qué tipos de relaciones se establecen entre el sistema de los enunciados presentes y el corpus de los enunciados pasados?;
- los límites y las formas de la *reactivación*: entre los discursos de las épocas anteriores o las culturas extranjeras, ¿cuáles son los que se rescatan, se valoran, se importan, se intentan reconstruir? ¿Y qué se hace con ellos, a qué transformaciones se los somete (comentario, exégesis, análisis), qué sistema de apreciación se les aplica, qué papel se les asigna?, y
- los límites y las formas de la *apropiación*: ¿qué individuos, qué grupos, qué clases tienen acceso a tal o cual tipo de discurso? ¿Cómo se institucionaliza la relación del discurso con quien lo emite y con quien lo recibe? ¿Cómo se señala y se define la relación del discurso con su autor? ¿Cómo se despliega, entre clases, naciones, colectividades lingüísticas, culturales o étnicas, la lucha por apoderarse de los discursos?

Los análisis que he comenzado se destacan contra ese fondo, y se dirigen hacia él. No escribo, pues, una historia de la mente,

según la sucesión de sus formas o el espesor de sus significaciones sedimentadas. No interrogo a los discursos acerca de lo que, en silencio, quieren decir, sino sobre el hecho y las condiciones de su aparición manifiesta; no sobre los contenidos que pueden ocultar, sino sobre las transformaciones que han llevado a cabo, y no sobre el sentido que persiste en ellos como un origen perpetuo, sino sobre el campo donde coexisten, permanecen y se borran. Se trata de un análisis de los discursos en la dimensión de su exterioridad. De allí, tres consecuencias:

- abordar el discurso pasado, no como un tema para un *comentario* que lo reanime, sino como un *monumento*[4] que debe describirse según su propia disposición;
- buscar en el discurso no sus leyes de construcción, como hacen los métodos estructurales, sino sus condiciones de existencia,[5] y
- referir el discurso, no al pensamiento, a la mente o al sujeto que han podido darle origen, sino al campo práctico en el cual se despliega.

* * *

Perdóneme: me he extendido en demasía, sin ningún avance. Y todo eso por poca cosa: proponer tres ligeros cambios a su definición, y pedirle que coincida conmigo en hablar de mi trabajo como una tentativa de introducir "la diversidad de *los* sistemas y el juego de *las* discontinuidades en la historia de los *discursos*". No vaya a creer que quiero hacer trampa o que busco eludir lo esencial de su pregunta en una discusión inacabable de sus términos. Pero la coincidencia previa era necesaria. Aquí estoy, entre la espada y la pared. Debo responder.

4 Tomo esta palabra de Canguilhem. Él describe mejor que yo mismo lo que he querido hacer. [N. de M. F.]

5 ¿Hace falta aún aclarar que no soy lo que se da en llamar "estructuralista"? [N. de M. F.]

No, desde luego, a la pregunta de si *soy* reaccionario, y tampoco si mis textos lo *son* (en sí mismos, intrínsecamente, a través de una serie de signos bien codificados). Usted me hace una pregunta mucho más seria, la única, creo, que pueda legítimamente hacerse. Me interroga sobre las *relaciones* entre lo que digo y cierta práctica política.

Me parece que a esta pregunta pueden dársele dos respuestas. Una concierne a las operaciones críticas que mi discurso lleva a cabo en el dominio que le es propio (la historia de las ideas, de las ciencias, del pensamiento, del saber...): ¿lo que ese discurso deja afuera era indispensable para una política progresista? Otra concierne al campo de análisis y el dominio de objetos que mi discurso trata de poner de manifiesto: ¿cómo pueden articularse con el ejercicio concreto de una política progresista?

Resumiré así las operaciones críticas que he emprendido:

1) *Establecer límites*, allí donde la historia del pensamiento, en su forma tradicional, se asignaba un espacio indefinido. En particular:

   – poner en tela de juicio el gran postulado interpretativo según el cual el reino del discurso no tendría fronteras atribuibles; las cosas mudas y el silencio mismo estarían poblados de palabras (y donde ya no se hace oír palabra alguna podríamos escuchar aún el murmullo profundamente soterrado de una significación); en lo que no dicen, los hombres seguirían hablando, y un mundo de textos adormecidos nos esperaría en las páginas en blanco de nuestra historia. A ese tema me gustaría oponer la idea de que los discursos son dominios prácticos limitados que tienen sus fronteras, sus reglas de formación, sus condiciones de existencia: el basamento histórico del discurso no es un discurso más profundo, a la vez idéntico y diferente;
   – poner en tela de juicio el tema de un sujeto soberano que venga desde afuera a dar vida a la inercia de

los códigos lingüísticos y que imprima en el discurso la huella inefable de su libertad; poner en tela de juicio el tema de una subjetividad que constituya las significaciones para después transcribirlas en el discurso. A esos temas me gustaría oponer el señalamiento de los papeles y las operaciones realizadas por los diferentes sujetos "discurrentes", y

– poner en tela de juicio el tema del origen indefinidamente llevado atrás y la idea de que, en el dominio del pensamiento, el papel de la historia consiste en despertar los olvidos, suprimir los ocultamientos, borrar –o volver a cerrar– las barreras. A ese tema me gustaría oponer el análisis de sistemas discursivos históricamente definidos, a los cuales se pueden fijar umbrales y asignar condiciones de nacimiento y desaparición.

En una palabra, establecer esos límites, poner en tela de juicio esos tres temas: el origen, el sujeto y la significación implícita, es proponerse –tarea difícil, resistencias extremas lo prueban a las claras– liberar el campo discursivo de la estructura histórico trascendental que le impuso la filosofía del siglo XIX.

2) *Borrar las oposiciones poco meditadas.* He aquí algunas, por orden de importancia creciente: la oposición entre la vivacidad de las innovaciones y el peso muerto de la tradición, la inercia de los conocimientos adquiridos o las viejas sendas del pensamiento; la oposición entre las formas medias del saber (que representarían su mediocridad cotidiana) y sus formas desviadas (que manifestarían la singularidad o la soledad propias del genio), y la oposición entre los períodos de estabilidad o convergencia universal y los momentos de ebullición en que las conciencias entran en crisis, las sensibilidades se metamorfosean y todas las nociones son revisadas, alteradas, revivificadas o, durante un tiempo indefinido,

caen en desuso. Querría sustituir todas esas dicotomías por el análisis del campo de las diferencias simultáneas (que definen en una época dada la dispersión posible del saber) y las diferencias sucesivas (que definen el conjunto de las transformaciones, su jerarquía, su dependencia, su nivel). Donde se contaba la historia de la tradición y la invención, de lo viejo y lo nuevo, de lo muerto y lo vivo, de lo cerrado y lo abierto, de lo estático y lo dinámico, me propongo contar la historia de la perpetua diferencia; para ser más preciso, contar la historia de las ideas como el conjunto de las formas especificadas y descriptivas de la no identidad. Y querría liberarla de tal modo de la triple metáfora que la obstaculiza desde hace más de un siglo: la evolucionista, que le impone la división entre lo regresivo y lo adaptativo; la biológica, que separa lo inerte y lo vivo, y la dinámica, que opone el movimiento y la inmovilidad.

3) *Levantar la denegación* que recae sobre el discurso en su existencia propia (y esa es, a mi entender, la más importante de las operaciones críticas que he emprendido). Esa denegación comporta varios aspectos:

- no tratar jamás el discurso sino en calidad de elemento indiferente y sin consistencia ni ley autóctona (pura superficie de *traducción* para las cosas mudas; simple lugar de expresión para los pensamientos, las imaginaciones, los conocimientos, los temas inconscientes);
- no reconocer en el discurso más que los recortes de modelo psicológico e individualizante (la obra de un autor y –¿por qué no, en efecto?– su obra de juventud o madurez), los recortes de modelo lingüístico o retórico (un género, un estilo) y los recortes de modelo semántico (una idea, un tema), y
- admitir que todas las operaciones se realizan antes del discurso y fuera de él (en la idealidad del pensa-

> miento o la seriedad de las prácticas mudas); que el discurso, por consiguiente, no es más que el ligero añadido que suma una franja casi impalpable a las cosas y la mente: un excedente, *ni falta hace decirlo*, porque no hace otra cosa que decir lo que está dicho.

A esa denegación me gustaría oponer la idea de que el discurso no es nada o casi nada. Y lo que es –lo que define su consistencia propia, lo que permite hacer de él un análisis histórico– no es lo que se ha "querido" decir (esa oscura y pesada carga de intenciones que tendría, en la sombra, un peso mucho más grande que las cosas dichas); no es lo que ha permanecido mudo (esas cosas imponentes que no hablan, pero que dejan sus marcas identificables, su perfil negro sobre la superficie leve de lo que está dicho). El discurso está constituido por la diferencia entre lo que podría decirse correctamente en una época (conforme a las reglas de la gramática y las de la lógica) y lo que se dice en concreto. El campo discursivo es, en un momento determinado, la ley de esa diferencia. Define así una serie de operaciones que no son del orden de la construcción lingüística o la deducción formal. Despliega un dominio "neutro" donde el habla y la escritura pueden hacer variar el sistema de su oposición y la diferencia de su funcionamiento. Aparece como un conjunto de prácticas reguladas que no consisten simplemente en dar un cuerpo visible y exterior a la interioridad ágil del pensamiento, ni en ofrecer a la solidez de las cosas la superficie de aparición que va a redoblarlas. En el fondo de la denegación que ha pesado sobre el discurso (en beneficio de la oposición pensamiento-lenguaje, historia-verdad, habla-escritura, palabras-cosas) estaba la negativa a reconocer que algo se forma en él (según reglas claramente definibles); que ese algo existe, subsiste, se transforma, desaparece (según reglas igualmente definibles); en

síntesis, que junto a todo lo que una sociedad puede producir ("junto", es decir en una relación atribuible a todo eso) hay formación y transformación de "cosas dichas". Lo que me propuse es la historia de esas "cosas dichas".

4) Cuarta y última tarea crítica (que resume y envuelve todas las demás): *liberar de su estatus incierto* ese conjunto de disciplinas que llamamos historia de las ideas, historia de las ciencias, historia del pensamiento, historia de los conocimientos, los conceptos o la conciencia. Esa incertidumbre se manifiesta de varias maneras:

   – dificultades para delimitar los dominios: ¿dónde termina la historia de las ciencias, dónde comienza la de las opiniones y las creencias? ¿Cómo se dividen la historia de los conceptos y la historia de las nociones o los temas? ¿Por dónde pasa el límite entre la historia del conocimiento y la de la imaginación?;
   – dificultad para definir la naturaleza del objeto: ¿hacemos la historia de lo que se ha conocido, adquirido, olvidado, o la de las formas mentales, o la de su interferencia? ¿Hacemos la historia de los rasgos característicos que pertenecen en común a los hombres de una época o una cultura? ¿Describimos un espíritu colectivo? ¿Analizamos la historia (teleológica o genética) de la razón?, y
   – dificultad para determinar la relación entre esos hechos de pensamiento o conocimiento y los otros dominios del análisis histórico: ¿hay que tratarlos como signos de otra cosa (de una relación social, de una situación política, de una determinación económica)? ¿O como su resultado? ¿O como su refracción a través de una conciencia? ¿O como la expresión simbólica de su forma de conjunto?

Querría que el análisis mismo del discurso (en sus condiciones de formación, en la serie de sus modificaciones y en el juego de sus dependencias y sus correlaciones) suplantase esas tantas incertidumbres. El discurso aparecería así en una relación descriptible con el conjunto de las otras prácticas. En lugar de estar frente a una historia económica, social, política que engloba una historia del pensamiento (que sería su expresión y algo así como su doblete), y frente a una historia de las ideas que se refiera (sea por un juego de signos y expresiones, sea por relaciones de causalidad) a condiciones extrínsecas, estaríamos frente a una historia de las prácticas discursivas en las relaciones específicas que las articulan con las otras prácticas. No se trata de componer una *historia global* –que agrupe todos sus elementos en torno de un principio o una forma única–, sino de desplegar, antes bien, el campo de una *historia general* donde pueda describirse la singularidad de las prácticas, el juego de sus relaciones, la forma de sus dependencias. Y en el espacio de esa historia general podría circunscribirse como disciplina el análisis histórico de las prácticas discursivas.

Tales son, de un modo u otro, las operaciones críticas que me propuse. Permítame entonces ponerlo como testigo de la pregunta que hago a quienes puedan alarmarse: "¿Está una política progresista ligada (en su reflexión teórica) a los temas de la significación, el origen, el sujeto constituyente; en suma, a toda la temática que garantiza a la historia la presencia inagotable del Logos, la soberanía de un sujeto puro y la profunda teleología de una destinación originaria? ¿Se asocia una política progresista a una forma semejante de análisis, o a su cuestionamiento? ¿Y está una política de ese tipo asociada a todas las metáforas dinámicas, biológicas y evolucionistas mediante las cuales se enmascara el arduo problema del cambio histórico? ¿O, al contrario, se asocia a la destrucción meticulosa de esas metáforas? E incluso: ¿existe algún parentesco necesario entre una política progresista y la negativa a reconocer en el discurso otra cosa que una tenue transparencia que centellea durante un instante en el límite de las cosas y los pensamientos, para luego desaparecer al punto? ¿Puede creerse que esa política tenga interés en machacar una vez más con el tema –del que yo hubiera pensado que la existencia y la práctica

del discurso revolucionario en Europa desde hace más de doscientos años habrían podido liberarnos– de que las palabras no son más que aire, un cuchicheo exterior, un ruido de alas que cuesta oír en la gravedad de la historia y el silencio del pensamiento? Y para terminar, ¿debemos pensar que una política progresista está ligada a la desvalorización de las prácticas discursivas, a fin de que triunfe en su idealidad incierta una historia de la mente, de la conciencia, de la razón, del conocimiento, de las ideas o de las opiniones?"

Me parece que percibo en cambio, y con bastante claridad, las riesgosas facilidades que se otorgaría la política de la que usted habla si se atribuyera la garantía de un fundamento originario o una teleología trascendental; si jugara con una constante metaforización del tiempo por las imágenes de la vida o los modelos del movimiento, y si renunciara a la difícil tarea de un análisis general de las prácticas, de sus relaciones y de sus transformaciones, para refugiarse en una historia global de las totalidades, los vínculos expresivos, los valores simbólicos y todas las significaciones secretas investidas en los pensamientos y las cosas.

* * *

Usted tiene derecho a decirme: "Eso está muy bien: las operaciones críticas que usted realiza no son tan condenables como podrían parecerlo a primera vista. Pero, en fin, ¿cómo puede ese trabajo de termita sobre el nacimiento de la filología, la economía o la anatomía patológica incumbir a la política e inscribirse entre los problemas que hoy le atañen? Hubo un tiempo en que los filósofos no ponían tanto celo en sumergirse en el polvo de los archivos...". A lo cual yo respondería más o menos esto: "Hay actualmente un problema que no carece de importancia para la práctica política: el del estatus, las condiciones de ejercicio, el funcionamiento, la institucionalización de los discursos científicos. A ello dediqué mi análisis histórico, escogiendo los discursos que tienen no la estructura epistemológica más fuerte (matemática o física), sino el campo de positividad más denso y complejo (medicina, economía, ciencias humanas)".

Pongamos un ejemplo simple: la formación del discurso clínico que caracterizó a la medicina desde comienzos del siglo XIX hasta nuestros días, o casi. La elegí porque se trata de un hecho históricamente muy determinado y no podríamos remitirla a una instauración cualquiera más que originaria; porque sería dar muestras de gran ligereza denunciar en ella una "seudociencia", y sobre todo porque es fácil captar de manera "intuitiva" la relación entre esa mutación científica y unos cuantos acontecimientos políticos precisos: los agrupados –incluso a escala europea– bajo el título Revolución Francesa. El problema es dar un contenido analítico a esa relación todavía confusa.

Primera hipótesis: lo que se modificó fue la conciencia de los hombres (bajo el efecto de los cambios económicos, sociales y políticos), y por ese hecho mismo, su percepción de la enfermedad resultó alterada: reconocieron sus consecuencias políticas (malestar, descontento, revueltas en las poblaciones cuya salud es deficiente); advirtieron sus implicaciones económicas (en los empleadores, deseo de disponer de una mano de obra sana; en la burguesía en el poder, deseo de transferir al Estado las cargas de la asistencia); trasladaron a ella su concepción de la sociedad (una sola medicina de valor universal, pero con dos campos de aplicación distintos: el hospital para las clases pobres, y la práctica liberal y competitiva para los ricos), y transcribieron en ella su nueva concepción del mundo (desacralización del cadáver, lo que permitió las autopsias; mayor importancia atribuida al cuerpo vivo como instrumento de trabajo, e inquietud por la salud que reemplazó la preocupación por la salvación). En todo esto hay muchas cosas que no son falsas, pero, por una parte, no explican la formación de un discurso científico, y por otra, sólo pudieron producirse, y con los efectos que se han comprobado, en la medida en que se había conferido al discurso médico un nuevo estatus.

Segunda hipótesis: las nociones fundamentales de la medicina clínica derivarían, *por trasposición*, de una práctica política o al menos de las formas teóricas en las cuales esta se refleja. Las ideas de solidaridad orgánica, cohesión funcional, comunicación tisular, y el abandono del principio clasificatorio en beneficio de un análisis de la totalidad corporal, correspondían a una práctica política

que, bajo estratificaciones aún feudales, descubría relaciones sociales de tipo funcional y económico. E incluso: la negativa a ver en las enfermedades una gran familia de especies casi botánicas y el esfuerzo por hallar el punto de inserción, el mecanismo de desarrollo, la causa y, a fin de cuentas, la terapéutica de lo patológico, ¿no corresponden al proyecto, en la clase social dominante, de dejar de dominar el mundo por el solo saber teórico para hacerlo a través de un conjunto de conocimientos aplicables, y a su decisión de no aceptar ya como naturaleza lo que se le impusiera como límite y como mal? Los análisis de ese tipo tampoco me parecen pertinentes, porque eluden el problema esencial: ¿cuál debería ser, en medio de los otros discursos y, de manera general, de las otras prácticas, el modo de existencia y funcionamiento del discurso médico para que se produjeran esas trasposiciones o correspondencias?

Por eso, yo desplazaría el punto de ataque con respecto a los análisis tradicionales. Si hay en efecto un vínculo entre la práctica política y el discurso médico, no es, me parece, porque esa práctica haya cambiado, en primer lugar, la conciencia de los hombres, su manera de percibir las cosas o de concebir el mundo y luego, en resumidas cuentas, la forma de su conocimiento y el contenido de su saber; tampoco es porque esa práctica se haya reflejado ante todo, de una forma más o menos clara y sistemática, en conceptos, nociones o temas que, a continuación, fueron importados por la medicina. Las cosas se dieron de manera mucho más directa: la práctica política transformó no el sentido o la forma del discurso, sino sus condiciones de emergencia, inserción y funcionamiento; transformó el modo de existencia del discurso médico. Y lo hizo por medio de una serie de operaciones que ya he descripto en otra ocasión y resumo aquí: nuevos criterios para designar a quienes disfrutan, estatutariamente, del derecho a emitir un discurso médico; nuevo recorte del objeto médico por la aplicación de otra escala de observación, que se superpone a la primera sin borrarla (la enfermedad observada estadísticamente en el nivel de una población); nuevo estatus de la asistencia que crea un espacio hospitalario de observación e intervención médicas (espacio que, por lo demás, se organiza en función de un principio económico,

porque el enfermo, beneficiario de las atenciones, debe retribuirlas mediante la lección médica que imparte: paga el derecho a ser socorrido con la obligación de ser mirado, incluso en la muerte); nuevo modo de registro, conservación, acumulación, difusión y enseñanza del discurso médico (que ya no debe manifestar la experiencia del médico, sino constituir ante todo un documento sobre la enfermedad), y nuevo funcionamiento de ese discurso médico en el sistema de control administrativo y político de la población (la sociedad, como tal, es considerada y "tratada", según las categorías de la salud y lo patológico).

Ahora bien –y es aquí donde el análisis gana en complejidad–, esas transformaciones en las condiciones de existencia y funcionamiento del discurso no "se reflejan", ni "se traducen", ni "se expresan" en los conceptos, los métodos o los enunciados de la medicina: modifican sus reglas de formación. Lo que la práctica política transforma no son los "objetos" médicos (la práctica política no transforma –es más que evidente– las "especies mórbidas" en "focos lesionales"), sino el sistema que ofrece al discurso médico un objeto posible (sea una población supervisada y catalogada, sea una evolución patológica total en un individuo cuyos antecedentes se establecen y cuyos trastornos o su remisión se observan cotidianamente, sea un espacio anatómico sometido a una autopsia). Lo que se transforma en virtud de la práctica política no son los métodos de análisis, sino el sistema de su formación (registro administrativo de las enfermedades, los decesos, sus causas, los ingresos y las salidas del hospital, conformación de los archivos; relación del personal médico con los enfermos en el campo hospitalario). Lo que se transforma en virtud de la práctica política no son los conceptos, sino su sistema de formación (la sustitución del concepto de "sólido" por el de "tejido" no es, desde luego, el resultado de un cambio político; lo que la práctica política modificó fue el sistema de formación de los conceptos: permitió la sustitución de la anotación intermitente de los efectos de la enfermedad y la atribución hipotética de una causa funcional por un relevamiento anatómico riguroso, casi continuo, desplegado en profundidad, y la identificación local de las anomalías, su campo de dispersión y sus vías eventuales de difusión). La prisa con que

suelen relacionarse los contenidos de un discurso científico con una práctica política enmascara, a mi juicio, el nivel en que la articulación puede describirse en términos precisos.

Me parece que sobre la base de ese análisis se puede entender:

- cómo describir entre un discurso científico y una práctica política un conjunto de relaciones cuyos pormenores es posible seguir, así como comprender su subordinación. Relaciones muy directas, porque ya no tienen que pasar por la conciencia de los sujetos hablantes ni por la eficacia del pensamiento. Relaciones indirectas, sin embargo, puesto que los enunciados de un discurso científico ya no pueden considerarse como la expresión inmediata de una relación social o una situación económica;
- cómo determinar el papel propio de la práctica política con respecto a un discurso científico. Dicha práctica no tiene un papel taumatúrgico de creación; no da origen a ciencias completas de los pies a la cabeza; transforma las condiciones de existencia y los sistemas de funcionamiento del discurso. Esas transformaciones no son arbitrarias ni "libres": se efectúan en un dominio que tiene su configuración y que, en consecuencia, no brinda posibilidades indefinidas de modificación. La práctica política no reduce a la nada la consistencia del campo discursivo en el cual opera. Tampoco tiene un papel de crítica universal. No se puede juzgar en nombre de una práctica política la cientificidad de una ciencia (a menos que esta pretenda ser, de un modo u otro, una teoría de la política). Pero sí se puede, en nombre de una práctica política, poner en tela de juicio el modo de existencia y funcionamiento de una ciencia;
- cómo pueden articularse a su vez las relaciones entre una práctica política y un campo discursivo con relaciones de otro orden. Así, a comienzos del siglo XIX la medicina se vincula a la vez a una práctica política (de un modo que analicé en *El nacimiento de la clínica*) y a

todo un conjunto de modificaciones "interdiscursivas" que se producen simultáneamente en varias disciplinas (sustituciones de un análisis del orden y los caracteres taxonómicos por un análisis de las solidaridades, los funcionamientos, las series sucesivas, que he descrito en *Las palabras y las cosas*), y

– cómo encuentran los fenómenos que solemos poner en primer plano (influencia, comunicación de los modelos, transferencia y metaforización de los conceptos) su condición histórica de posibilidad en esas modificaciones primeras: por ejemplo, la importación al análisis de la sociedad de conceptos biológicos como los de organismo, función, evolución y hasta enfermedad sólo tuvo en el siglo XIX el papel que conocemos (mucho más importante, con una carga ideológica mucho más grande que las comparaciones "naturalistas" de épocas anteriores) en razón del estatus dado al discurso médico por la práctica política.

Este ejemplo, tan extenso, persigue un solo fin, pero que me interesa mucho: mostrarle en qué aspecto lo que trato de poner en evidencia a través de mi análisis –la *positividad* de los discursos, sus condiciones de existencia, los sistemas que rigen su surgimiento, su funcionamiento y sus transformaciones– puede incumbir a la práctica política. Mostrarle lo que esa práctica puede hacer con ello. Convencerlo de que al esbozar esta teoría del discurso científico, al exponerla como un conjunto de prácticas reguladas que se articulan de una manera analizable con otras prácticas, no lo hago con el mero fin de divertirme y hacer más complicado el juego para algunos espíritus un poco vivaces; trato de definir en qué aspecto, en qué medida, en qué nivel los discursos, y particularmente los discursos científicos, pueden ser objeto de una práctica política, y en qué sistema de dependencia pueden encontrarse con respecto a esta.

Permítame, una vez más, erigirlo en testigo de la pregunta que hago: ¿no es bien conocida la política que responde en términos de pensamiento o conciencia, en términos de idealidad pura o

rasgos psicológicos, cuando se le habla de una práctica, de sus condiciones, sus reglas, sus transformaciones históricas? ¿No es bien conocida la política que, desde el fondo del siglo XIX, se empecina en no ver en el inmenso dominio de la práctica más que la epifanía de una razón triunfante, o en no descifrar en él más que el destino histórico trascendental de Occidente? Y, más precisamente, la negativa a analizar, en lo que tienen a la vez de específico y dependiente, las condiciones de existencia y las reglas de formación de los discursos científicos, ¿no condena a toda política a una alternativa peligrosa: o bien plantear, de un modo que, si se quiere, es lícito calificar de "tecnocrático", la validez y la eficacia de un discurso científico, sean cuales fueren las condiciones reales de su ejercicio y el conjunto de las prácticas con las que se articula (para poner así al discurso científico en el lugar de regla universal de todas las otras prácticas, sin tener en cuenta el hecho de que él mismo es una práctica regulada y condicionada); o bien intervenir directamente en el campo discursivo, como si no tuviera consistencia propia, y hacer de él el material en bruto de una inquisición psicológica (juzgando lo que se dice a partir de quien lo dice), o practicar la valoración simbólica de las nociones (distinguiendo en una ciencia los conceptos que son "reaccionarios" y los que son "progresistas")?

* * *

Para concluir, querría presentarle algunas hipótesis:

- una política progresista es una política que reconoce las condiciones históricas y las reglas especificadas de una práctica, cuando otras políticas no reconocen más que necesidades ideales, determinaciones unívocas o el libre juego de las iniciativas individuales;
- una política progresista es una política que define en una práctica las posibilidades de transformación y el juego de dependencias entre esas transformaciones, cuando otras políticas confían en la abstracción uniforme del cambio o la presencia taumatúrgica del genio;

– una política progresista no hace del hombre, de la conciencia o del sujeto en general el operador universal de todas las transformaciones: define los planos y las funciones diferentes que los sujetos pueden ocupar en un dominio que tiene sus reglas de formación;
– una política progresista no considera que los discursos son el resultado de procesos mudos o la expresión de una conciencia silenciosa, sino que –ciencia, o literatura, o enunciados religiosos, o discursos políticos– constituyen una práctica que se articula con las demás, y
– una política progresista no está, con respecto al discurso científico, en una posición de "demanda perpetua" o de "crítica soberana"; debe conocer, antes bien, la manera en que los diversos discursos científicos, en su positividad (es decir, en cuanto prácticas ligadas a ciertas condiciones, sometidas a ciertas reglas y pasibles de ciertas transformaciones), están contenidos en un sistema de correlaciones con otras prácticas.

Ese es el punto en que lo que trato de hacer, hace ya unos diez años, coincide con la pregunta que usted me hace. Debería decir: ese es el punto en que su pregunta –a tal extremo es legítima y ajustada– acierta en el corazón de mi empresa. Si quisiera volver a dar una formulación a esa empresa –bajo el efecto de su interrogación, que desde hará pronto dos meses no deja de urgirme–, diría más o menos lo siguiente: "Determinar, en sus diversas dimensiones, lo que debió de ser en Europa, desde el siglo XVII, el modo de existencia de los discursos, y particularmente de los discursos científicos (sus reglas de formación, con sus condiciones, sus dependencias, sus transformaciones), para que se constituyera el saber que es hoy el nuestro y, de manera más precisa, el saber que se dio por dominio ese curioso objeto que es el hombre".

Sé casi tanto como cualquier otro lo que pueden tener de "ingrato" –en el sentido estricto del término– investigaciones semejantes. Lo que cruje un poco al abordar los discursos no a partir de la dulce, muda e íntima conciencia que se expresa en ellos, sino de un oscuro conjunto de reglas anónimas. Lo que hay de

displacentero en la revelación de los límites y las necesidades de una práctica, cuando existía la costumbre de ver desplegarse en una pura transparencia los juegos del genio y la libertad. Lo que hay de provocador en el hecho de tratar como un haz de transformaciones esta historia de los discursos que hasta aquí estaba animada por las metamorfosis tranquilizantes de la vida o la continuidad intencional de la vivencia. Lo que tienen de insoportable, por último, habida cuenta de lo que cada uno quiere y piensa poner de "sí mismo" en su propio discurso cuando se propone hablar; lo que tienen de insoportable, digo, el recorte, el análisis, la combinación, la recomposición de todos esos textos ahora vueltos al silencio, sin que nunca se dibuje en ellos el rostro transfigurado del autor: ¡cómo!, tantas palabras amontonadas, tantas marcas dejadas sobre tanto papel y ofrecidas a innumerables miradas, un celo tan grande por mantenerlas más allá del gesto que las articula, una piedad tan profunda consagrada a conservarlas e inscribirlas en la memoria de los hombres, ¿y todo eso para que no quede nada de la pobre mano que las trazó, de la inquietud que buscaba apaciguarse en ellas y de la vida consumada que ahora sólo las tiene a ellas para sobrevivir? El discurso, en su determinación más profunda, ¿no será "huella"? Y su murmullo, ¿no será el lugar de las inmortalidades sin sustancia? ¿Habrá que admitir que el tiempo del discurso no es el tiempo de la conciencia llevada a las dimensiones de la historia, o el tiempo de la historia presente en la forma de la conciencia? ¿Será preciso que yo suponga que en mi discurso no se juega mi supervivencia? ¿Y que al hablar no conjuro mi muerte, sino que la establezco, o, mejor, que elimino toda interioridad en ese afuera que es tan indiferente a mi vida, y tan *neutro*, que no hace diferencia entre mi vida y mi muerte?

Comprendo el malestar de todos ellos. Sin duda les ha costado bastante reconocer que su historia, su economía, sus prácticas sociales, la lengua que hablan, la mitología de sus ancestros, las fábulas mismas que les contaban en la infancia, obedecen a reglas que no están dadas de antemano a su conciencia; distan de querer que se los despoje, además y por añadidura, del discurso en el que desean ser capaces de decir de inmediato, sin distancia, lo que piensan, creen o imaginan. Preferirán negar que el discurso

sea una práctica compleja y diferenciada, que obedece a reglas y transformaciones analizables, antes que quedar privados de la dulce certeza, tan consoladora, de poder cambiar, si no el mundo, si no la vida, sí al menos su "sentido" gracias a la mera lozanía de una palabra que sólo provenga de sí mismos y se mantenga, indefinidamente, lo más cerca de la fuente. Ya tantas cosas, en su lenguaje, se les han escapado: no quieren ahora que se les escape, además, *lo que dicen*, ese pequeño fragmento de discurso –habla o escritura, qué importa– cuya frágil e incierta existencia debe llevar su vida más lejos y durante más tiempo. No pueden soportar –y un poco los entendemos– oír decir: el discurso no es la vida; su tiempo no es el de ustedes; en él, no se reconciliarán con la muerte. Bien puede ser que hayan matado a Dios bajo el peso de todo lo que han dicho, pero no piensen que, con todo lo que dicen, han de hacer un hombre que viva más que Dios. En cada frase que pronuncian –y muy precisamente en esta que estás escribiendo en este instante, tú, que te empeñas en responder desde hace tantas páginas a una pregunta que te toca en lo personal, y que vas a firmar este texto con tu nombre–, en cada frase, reina la ley sin nombre, la blanca indiferencia: "Qué importa quién habla; alguien ha dicho: qué importa quién habla".

13. Sobre la arqueología de las ciencias
Respuesta al Círculo de Epistemología

[Texto publicado en *Cahiers pour l'Analyse*, 1968.]

En las preguntas que aquí se hacen al autor de *Historia de la locura, El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas* no hay otra intención que pedirle que enuncie proposiciones críticas sobre su teoría y las implicaciones de su método que fundan su posibilidad. El interés del Círculo lo ha movido a rogarle que definiera sus respuestas con respecto al estatuto de la ciencia, su historia y su concepto.

De la episteme y la ruptura epistemológica

La noción de ruptura epistemológica se utiliza, desde la obra de Bachelard, para referirse a la discontinuidad que la filosofía y la historia de las ciencias creen marcar entre el nacimiento de cualquier ciencia y el "tejido de errores positivos, tenaces, solidarios" retrospectivamente reconocido como precedente suyo. Los ejemplos tópicos de Galileo, Newton y Lavoisier, pero también de Einstein y Mendeléiev, ilustran la perpetuación horizontal de esa ruptura.

El autor de *Las palabras y las cosas* marca una discontinuidad vertical entre la configuración epistémica de una época y la siguiente.

Se le pregunta qué relaciones mantienen entre sí la horizontalidad y la verticalidad.[1]

1 En esta pregunta tratamos de retomar el siguiente pasaje del artículo de Georges Canguilhem dedicado al libro de Michel Foucault ("Mort

La periodización arqueológica delimita en el continuo conjuntos sincrónicos que reúnen los saberes en la figura de sistemas unitarios.
¿Aceptaría Foucault que se le propusiera una alternativa entre un historicismo radical (la arqueología podría predecir su propia reinscripción en un nuevo discurso) y una especie de saber absoluto (que algunos autores podrían haber presentido, con prescindencia de las restricciones epistémicas)?
EL CÍRCULO DE EPISTEMOLOGÍA

LA HISTORIA Y LA DISCONTINUIDAD

Un curioso entrecruzamiento. Hace ya decenas de años que la atención de los historiadores prefiere centrarse en los largos períodos. Como si, por debajo de las peripecias políticas y de sus episodios, se propusieran sacar a la luz los equilibrios estables y difíciles de romper, los procesos insensibles, las regulaciones constantes, los fenómenos tendenciales que culminan y se invierten después de las continuidades seculares, los movimientos de acumulación y las saturaciones lentas, los grandes basamentos in-

---

de l'homme ou épuisement du Cogito?", *Critique*, 242, julio de 1967, pp. 612-613 [trad. cast.: "¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?", en Pierre Burgelin y otros, *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970]): "Tratándose de un *saber* teórico, ¿es posible pensarlo en la especificidad de su concepto sin referencia a alguna norma? Entre los discursos teóricos pronunciados de conformidad con el sistema epistémico de los siglos XVII y XVIII, algunos, como la historia natural, fueron relegados por la *episteme* del siglo XIX, pero otros se integraron. Aunque haya servido de modelo a los fisiólogos de la economía animal durante el siglo XVIII, la física de Newton no se hundió con ella. Buffon es refutado por Darwin, si no por Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. Pero ni Einstein ni Maxwell refutan a Newton. Darwin no es refutado por Mendel y Morgan. La sucesión Galileo, Newton, Einstein no presenta rupturas similares a las que, en la sistemática botánica, se advierten en la sucesión Tournefort, Linneo, Engler". [Nota del Círculo de Epistemología.]

móviles y mudos que el entrelazamiento de los relatos tradicionales había cubierto con todo un espesor de acontecimientos. Para llevar a cabo este análisis, los historiadores disponen de instrumentos en parte modelados por ellos mismos y en parte recibidos: modelos del crecimiento económico, análisis cuantitativo de los flujos de intercambios, perfiles de los desarrollos y las regresiones demográficas, estudio de las oscilaciones del clima. Esos instrumentos les han permitido distinguir, en el campo de la historia, diversos estratos sedimentarios; las sucesiones lineales que hasta aquí eran el objeto de la investigación son sustituidas por un juego de desencajes en profundidad. De la movilidad política a las lentitudes propias de la "civilización material", los niveles de análisis se han multiplicado. Cada uno de ellos tiene sus rupturas específicas; cada uno comporta un recorte que es de su exclusiva pertenencia, y a medida que descendemos hacia los estratos más profundos, las escansiones se tornan cada vez más amplias. En lo sucesivo, la vieja pregunta de la historia (¿qué vínculo establecer entre acontecimientos discontinuos?) es reemplazada por un juego de interrogaciones arduas: ¿qué estratos hay que aislar unos de otros? ¿Qué tipo y qué criterio de periodización hay que adoptar para cada uno de ellos? ¿Qué sistema de relaciones (jerarquía, dominación, escalonamiento, determinación unívoca, causalidad circular) podemos describir de uno a otro?

Ahora bien, más o menos en la misma época, en esas disciplinas que llamamos historia de las ideas, de las ciencias, de la filosofía, del pensamiento y también de la literatura (por un momento podemos hacer caso omiso de sus especificidades), en esas disciplinas que, pese a su título, escapan en gran parte al trabajo del historiador y sus métodos, la atención se desplazó, al contrario, desde las vastas unidades que constituyen una "época" o un "siglo" hacia los fenómenos de ruptura. Bajo las grandes continuidades del pensamiento, bajo las manifestaciones masivas y homogéneas de la mente, bajo el devenir testarudo de una ciencia empeñada en existir y consumarse desde su origen, se procura ahora detectar la incidencia de las interrupciones. Gaston Bachelard identificó umbrales epistemológicos que rompen el cúmulo indefinido de los conocimientos; Martial Gueroult describió sistemas sellados,

arquitecturas conceptuales cerradas que escanden el espacio del discurso filosófico; Georges Canguilhem analizó las mutaciones, los desplazamientos, las transformaciones en el campo de validez y las reglas de uso de los conceptos. En cuanto al análisis literario, lo que examina es la estructura interna de la obra o incluso menos, del texto.

Con todo, que ese entrecruzamiento no genere ilusiones. No fiarse de la apariencia e imaginarse que algunas de las disciplinas históricas fueron de lo continuo a lo discontinuo, mientras que otras –en rigor, la historia a secas– iban de la pululación de las discontinuidades a las grandes unidades ininterrumpidas. De hecho, lo que cambió de estatus fue la noción de discontinuidad. Para la historia, bajo su forma clásica, lo discontinuo era a la vez lo dado y lo impensable: lo que se ofrecía bajo el aspecto de los acontecimientos, las instituciones, las ideas o las prácticas dispersas; y lo que el discurso del historiador debía rodear, reducir, borrar para que apareciera la continuidad de los encadenamientos. La discontinuidad era el estigma de la diseminación temporal cuya eliminación de la historia era tarea del historiador. Hoy se ha convertido en uno de los elementos fundamentales del análisis histórico, donde aparece en un triple papel. Constituye ante todo una operación deliberada del historiador (y deja de ser lo que este, a su pesar, recibe del material que tiene que tratar): porque, al menos a título de hipótesis sistemática, él debe distinguir los niveles posibles de su análisis y fijar las periodizaciones que les convengan. La discontinuidad es también el resultado de su descripción (y ya no de lo que debe suprimirse bajo el efecto de su análisis): puesto que lo que el historiador se propone descubrir son los límites de un proceso, el punto de inflexión de una curva, la inversión de un movimiento regulador, los puntos extremos de una oscilación, el umbral de un funcionamiento, la aparición de un mecanismo, el instante de alteración de una causalidad circular. Y para terminar, la discontinuidad es un concepto que el trabajo no deja de especificar: ya no es el vacío puro y uniforme que separa con un mismo y único espacio en blanco dos figuras positivas; asume una forma y una función diferentes según el dominio y el nivel a los cuales se la asigne. Noción que no deja de

ser bastante paradójica: porque es a la vez instrumento y objeto de investigación; porque delimita el campo de un análisis que la ha producido como su efecto; porque permite individualizar los dominios, pero sólo puede determinársela por la comparación de estos; porque sólo rompe unidades para establecer otras nuevas; porque escande series y desdobla niveles, y porque, a fin de cuentas, no es simplemente un concepto presente en el discurso del historiador, sino que este, en secreto, la supone: ¿desde dónde podría él hablar, en efecto, si no a partir de esa ruptura que le ofrece como objeto la historia, y su propia historia?

De manera esquemática, podríamos decir que la historia y, en términos generales, las disciplinas históricas, han dejado de ser la reconstrucción de los encadenamientos más allá de las sucesiones aparentes; practican ahora la intervención sistemática de lo discontinuo. La gran mutación que las ha marcado en nuestra época no es la ampliación de su dominio hacia mecanismos económicos que conocían desde hace mucho; tampoco es la integración de los fenómenos ideológicos, las formas de pensamiento, los tipos de mentalidad ya analizados por el siglo XIX. Es, más bien, la transformación de lo discontinuo: su paso del obstáculo a la práctica; la interiorización en el discurso del historiador que le ha permitido no ser ya la fatalidad exterior que hay que reducir, sino el concepto operatorio que se utiliza. Una inversión de signos gracias a la cual lo discontinuo ya no es el negativo de la lectura histórica (su reverso, su fracaso, el límite de su poder), sino el elemento positivo que determina su objeto y valida su análisis. Hay que aceptar comprender aquello en que se ha convertido la historia en el trabajo real de los historiadores: cierto uso regulado de la discontinuidad para el análisis de las series temporales.

Se entiende que muchos hayan permanecido ciegos a ese hecho que nos es contemporáneo y del que el saber histórico, no obstante, presta testimonio desde hará pronto medio siglo. Si la historia, en efecto, pudiera seguir siendo el vínculo de las continuidades ininterrumpidas; si tramara sin cesar encadenamientos que ningún análisis pudiese deshacer sin abstracción, y si urdiera, en torno de los hombres, de sus palabras y sus gestos, oscuras síntesis siempre en instancia de reconstrucción, sería entonces

un refugio privilegiado para la conciencia: lo que le quitara al sacar a la luz determinaciones materiales, prácticas inertes, procesos inconscientes, intenciones olvidadas en el mutismo de las instituciones y las cosas, se lo devolvería bajo la forma de una síntesis espontánea. O, mejor, le permitiría rehacerse, volver a apoderarse de todos los hilos que se le hubieran escapado, reanimar todas esas actividades muertas y ser una vez más, en una nueva o reaparecida luz, su sujeto soberano. La historia continua es el correlato de la conciencia: la garantía de que cuanto se le escapa podrá serle devuelto; la promesa de que un día podrá apropiarse de nuevo de todas las cosas que la rodean y la dominan desde lo alto, reinstaurar en ellas su control y en ellas encontrar lo que sin duda hay que llamar –dejando a la palabra todo lo que tiene de sobrecarga– su morada. Querer hacer del análisis histórico el discurso de lo continuo, y de la conciencia humana el sujeto originario de todo saber y toda práctica, son las dos caras de un mismo sistema de pensamiento. En él el tiempo se concibe en términos de totalización y la revolución nunca es otra cosa que una toma de conciencia.

Cuando, desde principios de este siglo, las investigaciones psicoanalíticas y lingüísticas, y luego etnológicas, privaron al sujeto de las leyes de su deseo, las formas de su palabra, las reglas de su acción y los sistemas de sus discursos míticos, aquellos que, entre nosotros, están encargados de salvaguardarlo todo no dejaron de responder: sí, pero la historia... La historia que no es estructura, sino devenir; que no es simultaneidad, sino sucesión; que no es sistema, sino práctica; que no es forma, sino esfuerzo incesante de una conciencia que se rectifica y trata de rehacerse hasta lo más profundo de sus condiciones; la historia que no es discontinuidad, sino larga paciencia ininterrumpida. Pero para entonar esta letanía de la impugnación había que apartar las miradas del trabajo de los historiadores: negarse a ver lo que pasa actualmente en su práctica y su discurso; cerrar los ojos a la gran mutación de su disciplina; seguir obstinadamente ciego al hecho de que la historia tal vez no sea, para la soberanía de la conciencia, un lugar mejor protegido y menos peligroso que los mitos, el lenguaje o la sexualidad; en suma, había que reconstituir, con fines de sal-

vación, una historia como ya no se la hace. Y en caso de que esta historia no ofreciera suficiente seguridad, se pedía al devenir del pensamiento, de los conocimientos, del saber, al devenir de una conciencia siempre cerca de sí misma, indefinidamente ligada a su pasado y presente en todos sus momentos, que salvara lo que debía salvarse: ¿quién se atrevería a despojar al sujeto de su historia cercana? Se clamará pues por la historia asesinada cada vez que, en un análisis histórico (y sobre todo si se trata del conocimiento), el uso de la discontinuidad resulte demasiado visible. Pero no hay que engañarse: lo que se llora con tanta fuerza no es la borradura de la historia; es la desaparición de una forma de historia que estaba secretamente, pero en su totalidad, referida a la actividad sintética del sujeto. Se habían amontonado todos los tesoros de antaño en la vieja ciudadela de esta historia: se la creía sólida porque se la había sacralizado y era el lugar último del pensamiento antropológico. Pero hace un buen tiempo que los historiadores se marcharon a trabajar a otra parte. Ya no hay que contar con ellos para custodiar los privilegios ni reafirmar una vez más –cuando habría tan grande necesidad de hacerlo en el desamparo de hoy– que la historia, ella al menos, está viva y es continua.

EL CAMPO DE LOS ACONTECIMIENTOS DISCURSIVOS

Si se quiere aplicar sistemáticamente (es decir, definir, utilizar de la manera más general posible y convalidar) el concepto de discontinuidad a los dominios –tan inciertos en sus fronteras y tan indecisos en su contenido– que dan en llamarse historia de las ideas, del pensamiento, de la ciencia o de los conocimientos, se tropieza con unos cuantos problemas.

En primerísimo lugar, tareas negativas. Hay que liberarse de toda una serie de nociones que están ligadas al postulado de continuidad. Esas nociones no tienen, sin duda, una estructura conceptual muy rigurosa, pero su función es muy precisa. Así sucede con la noción de tradición, que permite a la vez identificar

cualquier novedad sobre la base de un sistema de coordenadas permanentes y otorgar un estatus a un conjunto de fenómenos constantes. Otro tanto con la noción de influencia, que brinda un soporte –más mágico que sustancial– a los hechos de transmisión y comunicación. Otro tanto con la noción de desarrollo, que permite describir una sucesión de acontecimientos como la manifestación de un mismo y único principio organizador. Otro tanto con la noción, simétrica e inversa, de teleología o evolución hacia un estadio normativo. Y otro tanto con las nociones de mentalidad o espíritu de una época, que posibilitan el establecimiento de una comunidad de sentidos y lazos simbólicos y un juego de semejanzas y espejos entre fenómenos simultáneos o sucesivos. Hay que dejar de lado esas síntesis prefabricadas, esos agrupamientos admitidos con anterioridad a cualquier examen, esos lazos cuya validez se acepta desde el inicio; expulsar las formas y las fuerzas oscuras mediante las cuales suelen ligarse entre sí los pensamientos de los hombres y sus discursos; aceptar que, en primera instancia, sólo se está frente a una población de acontecimientos dispersos.

Tampoco hay que tener por válidos los recortes o agrupamientos con que nos hemos familiarizado. No se pueden admitir tal como vienen ni la distinción de los grandes tipos de discursos ni la de las formas o los géneros (ciencia, literatura, filosofía, religión, historia, ficciones, etc.). Las razones saltan a la vista. Nosotros mismos no estamos seguros del uso de esas distinciones en el mundo de discursos que nos es propio. Con mayor razón cuando se trata de analizar conjuntos de enunciados que estaban distribuidos, repartidos y caracterizados de muy otro modo: después de todo, la "literatura" y la "política" son categorías recientes que no pueden aplicarse a la cultura medieval y ni siquiera a la cultura clásica, como no sea a través de una hipótesis retrospectiva y un juego de nuevas analogías o semejanzas semánticas: pero ni la literatura ni la política ni, por consiguiente, la filosofía y las ciencias articulaban el campo del discurso en los siglos XVII o XVIII como lo articularon en el siglo XIX. De todas maneras, hay que tomar conciencia de que esos mismos recortes –ya se trate de los que admitimos o de los que son contemporáneos de los discursos estudia-

dos– son siempre categorías reflexivas, principios de clasificación, reglas normativas, tipos institucionalizados; son, a su vez, hechos de discurso que merecen ser analizados junto a los otros, que tienen, a buen seguro, relaciones complejas con ellos, pero carecen de sus caracteres intrínsecos y universalmente reconocibles.

No obstante, las unidades que hay que poner en suspenso son sobre todo las que se imponen de la manera más inmediata: las del libro y la obra. En apariencia, no se las puede borrar sin apelar a un artificio extremo: se dan de la manera más indudable, sea en virtud de una individualización material (un libro es una cosa que ocupa un espacio determinado, que tiene su valor económico y que marca por sí mismo, a través de determinado número, los límites de su principio y su final), sea en virtud de una relación atribuible (aunque en ciertos casos esta resulte bastante problemática) entre los discursos y el individuo que los ha pronunciado. Sin embargo, no bien miramos las cosas un poco más de cerca, empiezan las dificultades. Estas no son menores que las que experimenta el lingüista cuando quiere definir la unidad de la frase, o el historiador cuando quiere definir la unidad de la literatura o la ciencia. En primer lugar, la unidad del libro no es homogénea: la relación existente entre diferentes tratados de matemática no es la misma que hay entre diferentes textos filosóficos; la diferencia entre una novela de Stendhal y una de Dostoievski no puede superponerse a la que separa dos novelas de *La comedia humana*, y esta, a su vez, no es superponible a la que separa *Ulises*[2] del *Retrato del artista adolescente*.[3] Pero, además, los márgenes de un libro nunca son nítidos ni están rigurosamente marcados: ningún libro puede existir por sí mismo; siempre está en una relación de apoyo y dependencia con respecto a otros. Es un punto en una red; comporta un sistema de indicaciones que remiten –explícitamente o no– a otros libros, otros textos u otras frases. Y según estemos

2 James Joyce, *Ulysses*, París, Shakespeare and Co., 1922 [trad. cast.: *Ulises*, Madrid, Cátedra, 1999, entre otras ediciones]. [N. del E.]

3 James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Nueva York, Viking Press/Ben W. Huebsch, 1916 [trad. cast.: *Retrato del artista adolescente*, Madrid, Alianza, 1979]. [N. del E.]

frente a un libro de física, una compilación de discursos políticos o una novela de anticipación, la estructura de remisión, y por tanto el sistema complejo de autonomía y heteronomía, no serán los mismos. Aunque el libro se dé como objeto que tenemos en nuestras manos, y aunque se acurruque en el pequeño paralelepípedo que lo encierra, su unidad es variable y relativa: sólo se construye, sólo se indica y, por consiguiente, sólo puede describirse a partir de un campo de discurso.

En cuanto a la obra, los problemas que plantea son aún más difíciles. En apariencia, se trata de la suma de los textos que pueden denotarse por el signo de un nombre propio. Ahora bien, esa denotación (incluso si hacemos a un lado los problemas de la atribución) no es una función homogénea: un nombre de autor no denota de la misma manera un texto que él mismo haya publicado con su nombre, otro que haya presentado bajo un seudónimo, un tercero que se haya encontrado después de su muerte en estado de bosquejo y otro más que no sea más que un borrador garabateado, una libreta de apuntes, un "papel". La constitución de una obra completa o de un opus supone una serie de elecciones teóricas que no es fácil justificar y ni siquiera formular: ¿basta con agregar a los textos publicados por el autor los que proyectaba imprimir, y que sólo quedaron inconclusos a raíz de la muerte? ¿Hay que incorporar también todo lo que es borrador, primera redacción, correcciones y tachaduras de las obras? ¿Hay que añadir los bosquejos abandonados? ¿Y qué estatus otorgar a las cartas, las notas, las conversaciones referidas por otros, las palabras transcritas por los oyentes; en suma, a esa inmensa pululación de huellas verbales que un individuo deja en torno de sí en el momento de morir, que hablan en un entrecruzamiento indefinido tantos lenguajes diferentes, y que durarán siglos y acaso milenios antes de borrarse? En todo caso, la denotación de un texto por el nombre "Mallarmé" no es sin duda del mismo tipo si se trata de los temas ingleses, de las traducciones de Edgar Allan Poe, de los poemas o de las respuestas a cuestionarios: de igual modo, no es la misma relación la que existe entre el nombre de Nietzsche, por un lado, y, por otro, las autobiografías de juventud, las redacciones escolares, los artículos filosóficos, *Zaratustra, Ecce homo,* las cartas, las

últimas tarjetas postales firmadas por Dioniso o Káiser Nietzsche, las innumerables libretas donde se entremezclan las cuentas de la lavandería y los proyectos de aforismos.

En realidad, la única unidad que puede reconocerse en la "obra" de un autor es cierta función de expresión. Se supone que debe haber un nivel (tan profundo como sea necesario suponerlo) en el cual la obra se revela en todos sus fragmentos, aun los más minúsculos e inesenciales, como la expresión del pensamiento, la experiencia, la imaginación o el inconsciente del autor, o de las determinaciones históricas en las cuales él estaba inmerso. Pero vemos enseguida que esa unidad del opus, lejos de ser dada de inmediato, se constituye a través de una operación; que esa operación es interpretativa (en el sentido de que descifra, en el texto, la expresión o la transcripción de algo que este oculta y manifiesta a la vez), y que, por último, la operación que determina el opus en su unidad, y por consiguiente la obra misma como resultado de esa operación, no serán las mismas si se trata del autor de *El teatro y su doble*[4] o del autor del *Tractatus*.[5] La obra no puede considerarse ni como una unidad inmediata, ni como una unidad cierta, ni como una unidad homogénea.

Para terminar, la última medida para desalojar las continuidades irreflexivas mediante las cuales se organiza, de antemano y en forma semisecreta, el discurso que se pretende analizar: renunciar a dos postulados que están ligados uno a otro y se enfrentan. Uno supone que, en el orden del discurso, nunca es posible determinar la irrupción de un verdadero acontecimiento; que más allá de cualquier comienzo aparente hay siempre un origen secreto, tan secreto y tan originario que jamás se lo puede recobrar del todo en sí mismo. De manera que, a través de la ingenuidad de

4 Antonin Artaud, *Le Théâtre et son double*, París, Gallimard, 1938, col. "Métamorphoses", reeditado en *Œuvres complètes*, vol. 4, París, Gallimard, "Collection blanche", 1978 [trad. cast.: *El teatro y su doble*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976]. [N. del E.]

5 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1922 [trad. cast.: *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973]. [N. del E.]

las cronologías, nos veríamos fatalmente reconducidos hacia un punto en indefinido retroceso, nunca presente en historia alguna. Él mismo no sería sino su propio vacío y, a partir de él, no habría jamás comienzo que pudiera ser otra cosa que recomienzo u ocultación (a decir verdad, en un único y mismo movimiento, esto y aquello). A este tema está ligado el de que todo discurso manifiesto se asienta secretamente sobre algo ya dicho; pero eso ya dicho no se limita a ser una frase ya pronunciada, un texto ya escrito, sino que es algo "jamás dicho", un discurso sin cuerpo, una voz tan silenciosa como un soplo, una escritura que no es más que el hueco de su propia huella. Se supone así que todo lo que toca formular al discurso está ya articulado en ese semisilencio que le es previo, que sigue corriendo obstinadamente por debajo de él, pero que este encubre y hace callar. El discurso manifiesto sólo sería, a fin de cuentas, la presencia depresiva de lo que no dice, y eso no dicho sería un hueco que anima desde adentro todo lo que se dice. El primer motivo condena al análisis histórico del discurso a ser búsqueda y repetición de un origen que escapa a toda determinación de origen; el otro lo condena a ser interpretación o escucha de un ya dicho que sea al mismo tiempo un no dicho. Hay que renunciar a todos los temas cuya función consiste en garantizar la infinita continuidad del discurso y su secreta presencia ante sí mismo en el juego de una ausencia siempre prorrogada. Es preciso acoger cada momento del discurso en su irrupción de acontecimiento: en la puntualidad en que aparece y la dispersión temporal que le permite ser repetido, sahido, olvidado, transformado, borrado hasta la más mínima de sus huellas, sepultado, lejos de cualquier mirada, en el polvo de los libros. No hay que remitir el discurso a la remota presencia del origen: hay que tratarlo en el juego de su instancia.

Una vez descartadas esas formas previas de continuidad, esas síntesis mal dominadas del discurso, queda liberado todo un dominio. Un dominio inmenso, pero que es posible definir: lo constituye el conjunto de todos los enunciados concretos (que se hayan hablado y escrito), en su dispersión de acontecimientos y la instancia que es propia de cada uno. Antes de habérselas con una ciencia, con novelas, con discursos políticos, con la obra de

un autor o incluso con un libro, el material que es preciso tratar en su neutralidad primera es una población de acontecimientos en el espacio del discurso en general. Así surge el proyecto de una *descripción pura de los hechos del discurso.* Esta descripción se distingue con facilidad del análisis de la lengua. Es cierto, no se puede establecer un sistema lingüístico (si no se lo construye artificialmente) a menos que se utilice un corpus de enunciados o una colección de hechos de discurso; pero se trata entonces de definir, sobre la base de ese conjunto que tiene un valor de muestra, reglas que permitan construir eventualmente otros enunciados aparte de aquellos. Aun cuando haya desaparecido hace tiempo, aun cuando nadie la hable más y se la haya restaurado a partir de escasos fragmentos, una lengua constituye siempre un sistema para enunciados posibles: es un conjunto finito de reglas que autoriza un número infinito de resultados. El discurso, en cambio, es el conjunto siempre finito y actualmente limitado de las meras secuencias lingüísticas que han sido formuladas. Estas pueden ser innumerables, y pueden, por su masa, superar toda capacidad de registro, memoria o lectura: constituyen, no obstante, un conjunto finito. La cuestión que plantea el análisis de la lengua, con referencia a un hecho de discurso cualquiera, siempre es: ¿según qué reglas se ha construido tal o cual enunciado y, por consiguiente, según qué reglas podrían construirse otros enunciados similares? La descripción del discurso plantea una cuestión muy distinta: ¿cómo es posible que haya aparecido este enunciado, y no ningún otro en su lugar?

Vemos asimismo que esta descripción del discurso se opone al análisis del pensamiento. También aquí, un sistema de pensamiento sólo puede reconstruirse sobre la base de un conjunto definido de discursos. Pero ese conjunto se aborda de tal manera que se intenta recuperar, más allá de los enunciados mismos, la intención del sujeto hablante, su actividad consciente, lo que ha querido decir e incluso el juego inconsciente que, a su pesar, sale a la luz en lo que ha dicho o en la ruptura casi imperceptible de sus palabras manifiestas. Sea como fuere, se trata de reconstruir otro discurso, de recuperar la palabra muda, murmurante, inagotable que anima desde adentro la voz que se escucha; se trata de

restablecer el texto menudo e invisible que recorre el intersticio de las líneas escritas y a veces las hace vacilar. El análisis del pensamiento siempre es *alegórico* en relación con el discurso que utiliza. Su pregunta, infaliblemente, es: ¿qué se decía, entonces, en lo que se decía? Pero el análisis del discurso se orienta de muy otra manera; se trata de aprehender el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecimiento; determinar las condiciones de su existencia, fijar sus límites con la mayor exactitud posible, establecer sus correlaciones con los otros enunciados con los cuales puede estar vinculado, mostrar qué otras formas de enunciación excluye. No se busca por debajo de lo que es manifiesto el parloteo medio silencioso de otro discurso; se debe mostrar por qué el enunciado no podía ser otro que el que fue, en qué sentido es excluyente de cualquier otro, cómo ocupa en medio de los demás y con respecto a ellos un lugar que ningún otro podría ocupar. La pregunta propia del análisis del discurso podría formularse así: ¿cuál es, entonces, esa irregular existencia que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte?

Podemos preguntarnos para qué puede servir, en definitiva, esa puesta en suspenso de todas las unidades admitidas, esa persecución obstinada de la discontinuidad si, en suma, se trata de liberar una polvareda de acontecimientos discursivos, recogerlos y conservarlos en su pura dispersión. De hecho, la eliminación sistemática de las unidades dadas de antemano permite en primer lugar devolver al enunciado su singularidad de acontecimiento: ya no se lo considera simplemente como la puesta en juego de una estructura lingüística, y tampoco como la manifestación episódica de una significación más profunda que él mismo. Se lo trata en su irrupción histórica; lo que se intenta poner a la vista es la incisión que él constituye, la irreductible –y muy a menudo minúscula– emergencia. Por banal que sea, por poco importante que se lo imagine en sus consecuencias, por rápido que pueda olvidárselo tras su aparición, por poco entendido o mal descifrado que se lo suponga, por más velozmente que pueda ser devorado por la noche, un enunciado siempre es un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido pueden agotar del todo. Acontecimiento extraño, desde luego: ante todo, porque está ligado por un lado a

un gesto de escritura o la articulación de un habla pero, por otro, porque se abre a sí mismo una existencia remanente en el campo de una memoria o la materialidad de los manuscritos, los libros y cualquier forma de registro; luego, porque es único como todo acontecimiento, pero está ofrecido a la repetición, la transformación, la reactivación, y finalmente, porque está ligado a la vez a situaciones que lo provocan y a consecuencias que él incita, pero al mismo tiempo y conforme a una modalidad muy diferente, a enunciados que lo preceden y lo siguen.

Sin embargo, si aislamos, con respecto a la lengua y el pensamiento, la instancia del acontecimiento enunciativo, no es para tratarla en sí misma como si fuera independiente, solitaria y soberana. Lo hacemos, al contrario, para comprender cómo pueden esos enunciados, en cuanto acontecimientos y en su especificidad tan extraña, articularse con acontecimientos que no son de naturaleza discursiva, pero que pueden ser de orden técnico, práctico, económico, social, político, etc. Poner de relieve en su pureza el espacio donde se dispersan los acontecimientos discursivos no es proponerse establecerlo en un corte que nada pueda superar; no es encerrarlo en sí mismo ni, con mayor razón, abrirlo a una trascendencia. Es, al contrario, darse la libertad de describir, entre él y otros sistemas que le son exteriores, un juego de relaciones. Relaciones que deben establecerse –sin pasar por la forma general de la lengua, ni la conciencia singular de los sujetos hablantes– en el campo de los acontecimientos.

El tercer interés de una descripción de ese tipo de los hechos de discurso radica en que, al liberarlos de todos los agrupamientos que se dan por unidades naturales, inmediatas y universales, nos brindamos la posibilidad de describir, pero esta vez por un conjunto de decisiones controladas, otras unidades. Con tal de definir con claridad las condiciones podría ser legítimo constituir, a partir de relaciones correctamente descritas, conjuntos discursivos que, sin ser nuevos, se hayan mantenido empero invisibles. Esos conjuntos no serían nuevos por estar compuestos de enunciados ya formulados, entre los cuales podríamos reconocer unas cuantas relaciones bien determinadas. Pero dichas relaciones nunca habrían sido formuladas por sí mismas en los enunciados en cuestión

(a diferencia, por ejemplo, de las relaciones explícitas que plantea y dice el propio discurso, cuando se da la forma de la novela o se inscribe en una serie de teoremas matemáticos). Sin embargo, esas relaciones invisibles no constituirían en modo alguno una suerte de discurso secreto, que anima desde adentro los discursos manifiestos. No será, pues, una interpretación la que pueda sacarlas a la luz, sino el análisis de su coexistencia, su sucesión, su funcionamiento mutuo, su determinación recíproca, su transformación independiente o correlativa. En su totalidad (aunque jamás se las pueda analizar de manera exhaustiva) forman lo que podríamos llamar, en parte mediante un juego de palabras, ya que la conciencia nunca está presente en una descripción semejante, el inconsciente, no del sujeto hablante sino de la cosa dicha.

Para terminar, en el horizonte de todas esas investigaciones se esbozaría tal vez un tema más general: el del modo de existencia de los acontecimientos discursivos en una cultura. Lo que se trataría de poner en evidencia es el conjunto de las condiciones que, en un momento dado y una sociedad determinada, rigen la aparición de los enunciados, su conservación, los vínculos que se establecen entre ellos, la manera en que se los agrupa en conjuntos estatutarios, el papel que cumplen, el juego de los valores o las sacralizaciones que los afectan, el modo como se invisten en prácticas o conductas, los principios según los cuales circulan, son rechazados, olvidados, destruidos o reactivados. En síntesis, se trataría del discurso en el sistema de su institucionalización. Llamaré *archivo* no a la totalidad de los textos que una civilización ha conservado, ni al conjunto de las huellas que han podido salvarse de su desastre, sino al juego de las reglas que determinan en una cultura la aparición y desaparición de los enunciados, su persistencia y su borradura, su existencia paradójica de *acontecimientos* y *cosas*. Analizar los hechos de discurso en el elemento general del archivo es considerarlos no como *documentos* (de una significación oculta o de una regla de construcción), sino como *monumentos*;[6]

6 Debo a Canguilhem la idea de utilizar la palabra en este sentido. [N. de M. F.]

es –al margen de cualquier metáfora geológica, sin ninguna atribución de origen, sin el menor gesto hacia el comienzo de una *arjé*– hacer lo que podríamos llamar, según los derechos lúdicos de la etimología, algo parecido a una *arqueología*.

Tal es, en mayor o menor medida, la problemática de *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*. Ninguno de estos textos es autónomo ni autosuficiente; se apoyan unos en otros, puesto que se trata en cada caso de la exploración muy parcial de una región limitada. Deben leerse como un conjunto aún apenas esbozado de experimentaciones descriptivas. Sin embargo, si no es necesario justificarlos por ser también parciales y fragmentarios, hay que explicar la elección a la cual obedecen. En efecto, si el campo general de los acontecimientos discursivos no permite ningún recorte a priori, debe excluirse, no obstante, que se puedan describir en bloque todas las relaciones características del archivo. En una primera aproximación es necesario, por tanto, aceptar un recorte provisorio: una región inicial, que el análisis modificará y reorganizará cuando haya podido definir en ella un conjunto de relaciones. ¿Cómo circunscribir esa región? Por una parte, es preciso, empíricamente, elegir un dominio donde las relaciones pueden ser numerosas, densas y relativamente fáciles de describir: ¿y en qué otra región los acontecimientos discursivos parecen estar mejor ligados unos a otros y conforme a relaciones mejor descifrables que en la que se designa en general con el término "ciencia"? Pero, por otra parte, ¿cómo brindarse las mayores oportunidades de recuperar, en un enunciado, no el momento de su estructura formal y sus leyes de construcción, sino el de su existencia y de las reglas de su aparición, como no sea centrándose en grupos de discursos poco formalizados y en los que los enunciados no parezcan engendrarse según reglas de pura sintaxis? Por último, ¿cómo estar seguros de que no nos dejaremos atrapar por todas esas unidades o síntesis irreflexivas que se refieren al individuo hablante, al sujeto del discurso, al autor del texto; en resumen, por todas esas categorías antropológicas, como no sea, quizá, considerando justamente el conjunto de los enunciados a través de los cuales esas categorías se han constituido: el conjunto de enunciados que han elegido por "objeto"

el sujeto de los discursos (su propio sujeto) y se han propuesto desplegarlo como campo de conocimientos?

Así se explica el privilegio conferido al juego de discurso del que puede decirse, muy esquemáticamente, que define las "ciencias del hombre". Pero no es más que un privilegio inicial. Hay que tener bien presentes dos hechos: que el análisis de los acontecimientos discursivos y la descripción del archivo no están en modo alguno limitados a un dominio como aquel, y que, por otra parte, el recorte mismo de ese dominio no puede considerarse definitivo ni válido en términos absolutos. Se trata de una aproximación inicial que debe permitir poner de manifiesto relaciones que corren el riesgo de borrar los límites de ese primer esbozo. Ahora bien, debo sin duda reconocer que ese mismo proyecto de descripción, tal como intento ahora discernirlo, está inmerso en la región que, en una primera aproximación, intento analizar. Y que corre el peligro de disociarse bajo el efecto del análisis. Interrogo la extraña y muy problemática configuración de las ciencias humanas a la que mi discurso está ligado. Analizo el espacio donde hablo. Me expongo a deshacer y recomponer ese lugar que me indica las referencias primeras de mi discurso. Me propongo desvincular de él las coordenadas visibles y sacudir su inmovilidad de superficie. Me arriesgo, así, a suscitar a cada instante, debajo de cada una de mis declaraciones, la cuestión de saber de dónde puede surgir: dado que todo lo que digo bien podría tener el efecto de desplazar el lugar desde el cual lo digo. De manera que a la pregunta: ¿desde dónde pretende hablar, usted, que quiere describir –desde tan alto y tan lejos– el discurso de los otros?, me limitaré a responder: creí que hablaba desde el mismo lugar que esos discursos, y que al definir su espacio situaría mis palabras. Pero ahora debo reconocerlo: desde el lugar del que mostré que hablaban sin decirlo, yo mismo no puedo hablar, sino únicamente a partir de la diferencia, la ínfima discontinuidad que mi discurso ya ha dejado tras de sí.

LAS FORMACIONES DISCURSIVAS Y LAS POSITIVIDADES

Me propuse, entonces, describir relaciones de coexistencia entre enunciados. Tomé la precaución de no tener en cuenta ninguna de las unidades que podían proponerse y que la tradición ponía a mi disposición: sea la obra de un autor, la cohesión de una época, la evolución de una ciencia. Me atuve a la sola presencia de los acontecimientos vecinos a mi propio discurso, seguro de vérmelas en lo sucesivo con un conjunto coherente si lograba describir un sistema de relaciones entre ellos.

Me pareció en principio que algunos enunciados podían formar un conjunto en la medida en que refieren a un mismo y único objeto. Después de todo, es indudable que no todos los enunciados que atañen a la locura, por ejemplo, tienen el mismo nivel formal (están lejos de obedecer en su totalidad a los criterios que se exigen de un enunciado científico); no todos pertenecen al mismo campo semántico (unos son parte de la semántica médica; otros, de la semántica jurídica o administrativa, y otros utilizan un léxico literario), pero sí están relacionados todos con ese objeto que se perfila de diferentes maneras en la experiencia individual o social y que podemos designar como locura. Ahora bien, no tardamos en advertir que la unidad del objeto no permite individualizar un conjunto de enunciados y establecer entre ellos una relación a la vez descriptiva y constante. Y ello por dos razones. Sucede que el objeto, lejos de ser el elemento en relación con el cual se puede definir un conjunto de enunciados, está constituido más bien por el conjunto de esas formulaciones. Erraríamos si buscáramos por el lado de la "enfermedad mental" la unidad del discurso psicopatológico o psiquiátrico; nos equivocaríamos a ciencia cierta si preguntáramos al ser mismo de esa enfermedad, a su contenido secreto, a su verdad muda y encerrada en sí misma, lo que pudo decirse de ella en un momento dado. La constitución de la enfermedad mental fue obra de la totalidad de lo dicho en el conjunto de todos los enunciados que la nombraban, la recortaban, la describían, la explicaban, contaban sus evoluciones, indicaban sus diversas correlaciones, la juzgaban y eventualmente le prestaban la palabra articulando, en su nombre, discursos que debían

pasar por ser suyos. Pero hay más: ese conjunto de enunciados que conciernen a la locura –y en rigor de verdad la constituyen– está lejos de relacionarse con un solo objeto, de haberlo formado de una vez por todas y de conservarlo indefinidamente como su horizonte de idealidad inagotable. El objeto que los enunciados médicos de los siglos XVII o XVIII plantean como su correlato no es idéntico al que se perfila a través de las sentencias jurídicas o las medidas policiales; de manera análoga, de Pinel o Esquirol a Bleuler todos los objetos del discurso psicopatológico se modificaron: no se trata aquí y allá de las mismas enfermedades, tanto porque el código perceptivo y las técnicas de descripción cambiaron, como porque la designación de la locura y su recorte general ya no obedecen a los mismos criterios y porque la función del discurso médico, su papel, las prácticas en las cuales se inviste y que lo sancionan, y la distancia a la cual se mantiene del enfermo sufrieron profundas modificaciones.

Esta multiplicidad de objetos podría y quizá debería llevarnos a la conclusión de que no es posible admitir, como una unidad válida para constituir un conjunto de enunciados, el "discurso concerniente a la locura". Tal vez habría que atenerse exclusivamente a los grupos de enunciados que tienen un mismo y único objeto: los discursos sobre la melancolía o sobre la neurosis. Pero pronto nos daríamos cuenta de que, a su vez, cada uno de esos discursos constituyó su objeto y lo trabajó hasta transformarlo por completo. De modo que se plantea el problema de saber si la unidad de un discurso no radica, más que en la permanencia y la singularidad de un objeto, en el espacio común donde diversos objetos se perfilan y se transforman de continuo. La relación característica que permite individualizar un conjunto de enunciados acerca de la locura sería entonces: la regla de aparición simultánea o sucesiva de los distintos objetos que en ellos se nombran, describen, analizan, aprecian o juzgan; la ley de su exclusión o su implicación recíproca, y el sistema que rige su transformación. La unidad de los discursos sobre la locura no se funda en la existencia del objeto "locura" o en la constitución de un horizonte único de objetividad; está en el juego de las reglas que hacen posibles, durante una época dada, la aparición de descripciones médicas (con su

objeto), la aparición de una serie de medidas discriminatorias y represivas (con su objeto propio), la aparición de un conjunto de prácticas codificadas en recetas o medicaciones (con su objeto específico). Radica, en consecuencia, en el conjunto de las reglas que explican menos el objeto mismo en su identidad que su falta de coincidencia consigo mismo, su perpetua diferencia, su distancia y su dispersión. Además, la unidad de los discursos sobre la locura está en el juego de las reglas que definen las transformaciones de esos diferentes objetos, su no identidad a través del tiempo, la ruptura que se produce en ellos, la discontinuidad interna que suspende su permanencia. De manera paradójica, definir un conjunto de enunciados en lo que tiene de individual no consiste en individualizar su objeto, fijar su identidad, describir los caracteres que conserva permanentemente; muy por el contrario, consiste en describir la dispersión de esos objetos, captar todos los intersticios que los separan, medir las distancias que imperan entre ellos: en otras palabras, formular su ley de distribución. No daré a ese sistema el nombre de "dominio" de objetos (puesto que la palabra implica la unidad, el cierre, la proximidad íntima más que la diseminación y la dispersión); lo llamaré, con un poco de arbitrariedad, *referencial*, y diré por ejemplo que la "locura" no es el objeto (o referente) común a un grupo de proposiciones, sino el referencial o ley de dispersión de los diferentes objetos o referentes puestos en juego por un conjunto de enunciados, cuya unidad resulta definida precisamente por aquella ley.

El segundo criterio que podría utilizarse para constituir conjuntos discursivos sería el tipo de enunciación utilizado. Tuve la impresión, por ejemplo, de que a partir del siglo XIX la ciencia médica se caracteriza menos por sus objetos o sus conceptos (algunos de los cuales se mantienen idénticos, mientras otros se transforman por entero) que por cierto *estilo*, cierta forma constante de la enunciación: se asiste al parecer a la instauración de una ciencia descriptiva. Por primera vez, la medicina ya no está constituida por un conjunto de tradiciones, observaciones y recetas heterogéneas, sino por un corpus de conocimientos que supone una misma mirada posada sobre las mismas cosas, un mismo relevamiento del campo perceptivo, un mismo análisis del hecho

patológico según el espacio visible del cuerpo, un mismo sistema de transcripción de lo que se percibe en lo que se dice (el mismo vocabulario, el mismo juego de metáforas); en resumen, me parecía que la medicina se formalizaba, por decirlo así, como una serie de enunciados descriptivos. Pero también en este caso hubo que abandonar esa hipótesis inicial. Hubo que reconocer que la medicina clínica era tanto un conjunto de prescripciones políticas, decisiones económicas, reglamentos institucionales y modelos de enseñanza como un conjunto de descripciones; que este, en todo caso, no podía abstraerse de aquel, y que la enunciación descriptiva no era sino una de las formulaciones presentes en el gran discurso clínico. Reconocer que esa descripción no dejó de desplazarse: ya fuese porque, de Bichat a la patología celular, dejaron de describirse las mismas cosas; o bien porque, de la inspección visual, la auscultación y la palpación al uso del microscopio y los análisis biológicos, el sistema de la información se modificó; ya fuera además porque, de la correlación anatomoclínica simple al análisis fino de los procesos fisiopatológicos, el léxico de los signos y su desciframiento se reconstituyeron por entero, o ya fuera, para terminar, porque el médico mismo dejó poco a poco de ser el lugar de registro e interpretación de la información y porque junto a él, al margen de él, se constituyeron masas documentales, instrumentos de correlación y técnicas de análisis que él, claro está, tiene que utilizar, pero que modifican, con respecto al enfermo, su posición de sujeto que mira.

Todas esas modificaciones que hoy tal vez nos hacen salir de la medicina clínica se depositaron lentamente, a lo largo del siglo XIX, dentro del discurso clínico y en el espacio que este dibuja. Si quisiéramos definir ese discurso por una forma codificada de enunciación (por ejemplo, descripción de una serie de elementos determinados por la superficie del cuerpo e inspeccionados por los ojos, los oídos y los dedos del médico; identificación de las unidades señaléticas y los signos complejos; estimación de su probable significación; prescripción de la terapéutica correspondiente), habría que admitir que la medicina clínica se deshizo tan pronto como apareció y que prácticamente no encontró dónde formularse, salvo en Bichat y Laënnec. De hecho, la unidad del

discurso clínico no es una forma determinada de enunciados sino el conjunto de las reglas que hicieron simultánea o sucesivamente posibles descripciones puramente perceptivas, pero también observaciones mediadas por instrumentos, protocolos de experiencias de laboratorio, cálculos estadísticos, constataciones epidemiológicas o demográficas, reglamentos institucionales y decisiones políticas. Todo ese conjunto no puede obedecer a un modelo único de encadenamiento lineal: se trata de un grupo de enunciaciones diversas que distan de obedecer a las mismas reglas formales, de tener las mismas exigencias de validación, de mantener una relación constante con la verdad y de tener la misma función operatoria. Lo que debemos caracterizar como medicina clínica es la coexistencia de esos enunciados dispersos y heterogéneos; el sistema que rige su distribución, el respaldo que buscan unos en otros, su manera de implicarse o excluirse, la transformación que sufren, el juego de su relevo, su disposición y su reemplazo. Bien podemos hacer coincidir en el tiempo la aparición del discurso con la introducción en la medicina de un tipo privilegiado de enunciación. Pero este no tiene un papel constituyente o normativo. Por debajo de ese fenómeno y en torno de él, se despliega un conjunto de formas enunciativas diversas: y es la regla general de ese despliegue la que constituye, en su individualidad, el discurso clínico. La regla de formación de esos enunciados en su heterogeneidad, en su imposibilidad misma de integrarse en una sola cadena sintáctica, es lo que llamaré *distancia enunciativa*. Y diré que la medicina clínica, como conjunto discursivo individualizado, se caracteriza por la distancia o la ley de dispersión que rige la diversidad de sus enunciados.

El tercer criterio conforme al cual podríamos establecer grupos unitarios de enunciados es la existencia de un juego de conceptos permanentes y coherentes entre sí. Podemos suponer, por ejemplo, que en los clásicos (desde Lancelot hasta fines del siglo XVIII) el análisis del lenguaje y los hechos gramaticales se basaba en una cantidad definida de conceptos cuyo contenido y uso se establecían de una vez y para siempre: el concepto de juicio definido como la forma general y normativa de toda frase; los conceptos de sujeto y atributo agrupados en la categoría

más general de nombre; el concepto de verbo utilizado como equivalente del de cópula lógica, y el concepto de palabra que se define como signo de una representación. Podríamos así reconstruir la arquitectura conceptual de la gramática clásica. Pero, una vez más, no tardaríamos nada en toparnos con límites: apenas podríamos, sin duda, describir con tales elementos los análisis hechos por los autores de Port-Royal. Y nos veríamos pronto obligados a constatar la aparición de nuevos conceptos, algunos derivados tal vez de los primeros, pero otros heterogéneos y algunos incluso incompatibles con ellos. Las nociones de orden sintáctico natural o invertido y la de complemento (introducida por Beauzée a comienzos del siglo XVIII) pueden sin duda integrarse al sistema conceptual de la gramática de Port-Royal. Pero ni la idea de un valor originariamente expresivo de los sonidos, ni la de un saber primitivo encerrado en las palabras y transmitido de manera oscura por ellas, ni la de una regularidad en la evolución histórica de las consonantes pueden deducirse del juego de conceptos utilizado por los gramáticos del siglo XVIII. Más aún: la concepción del verbo como simple nombre que permite designar una acción o una operación y la definición de la frase, ya no como proposición atributiva, sino como una serie de elementos designativos que en conjunto reproducen una representación, son aspectos rigurosamente incompatibles con el grupo de conceptos de los que podían valerse Lancelot o Beauzée. En esas condiciones, ¿hay que admitir que la gramática sólo constituye en apariencia un conjunto coherente? ¿Y que hay una falsa unidad en el conjunto de enunciados, análisis, descripciones, principios y consecuencias y deducciones que se perpetuó con ese nombre durante más de un siglo?

De hecho, por debajo de los conceptos más o menos heterogéneos de la gramática clásica es posible definir un sistema común que explique no sólo su surgimiento sino su dispersión y, eventualmente, su incompatibilidad. Ese sistema no está integrado por conceptos más generales y abstractos que los que aparecen en la superficie y se manipulan a plena luz; lo integra, antes bien, un conjunto de reglas de formación conceptual, subdividido a su vez en cuatro grupos subordinados. Tenemos el grupo que rige la

formación de los conceptos que permiten describir y analizar la frase como una unidad en que los elementos (las palabras) no están meramente yuxtapuestos, sino relacionados unos con otros; ese conjunto de reglas es lo que podemos llamar teoría de la *atribución*, una teoría que, sin modificarse, dio lugar a los conceptos de verbo copulativo o verbo-nombre específico de la acción, o verbo-vínculo de los elementos de la representación. Está también el grupo que rige la formación de los conceptos que permiten describir las relaciones entre los diferentes elementos significantes de la frase y los diferentes elementos de lo que esos signos representan: es la teoría de la *articulación*, que, en su unidad específica, puede explicar conceptos tan distintos como el de la palabra en cuanto resultado de un análisis de pensamiento, y el de la palabra en cuanto instrumento mediante el cual se puede hacer un análisis de ese tipo. La teoría de la *designación* rige la aparición de conceptos como el de signo arbitrario y convencional (que permite por consiguiente la construcción de una lengua artificial), pero asimismo de otros como el de signo espontáneo, natural, inmediatamente cargado de valor expresivo (que permite así reintroducir la instancia de la lengua en el devenir, real o ideal, de la humanidad). Por último, la teoría de la *derivación* explica la formación de una serie de nociones muy dispersas y heterogéneas: la idea de una inmovilidad de la lengua que sólo está sometida al cambio por efecto de accidentes exteriores; la idea de una correlación histórica entre el devenir de la lengua y las capacidades de análisis, reflexión y conocimiento de los individuos; la idea de una relación recíproca entre las instituciones políticas y la complejidad de la gramática; la idea de una determinación circular entre las formas de la lengua, las de la escritura, las del saber y la ciencia, las de la organización social y, para terminar, las del progreso histórico, y la idea de la poesía concebida no como una utilización determinada del vocabulario y la gramática, sino como el movimiento espontáneo de la lengua en sus desplazamientos por el espacio de la imaginación humana, que es metafórica por naturaleza. Estas cuatro "teorías" –que equivalen a otros tantos esquemas formadores de conceptos– tienen entre sí relaciones descriptibles (se suponen unas a otras; se oponen dos a dos; derivan una de

otra y al encadenarse vinculan en una sola figura discursos que no pueden unificarse ni superponerse). Constituyen lo que podríamos llamar una *red teórica*. Esta expresión no debe dar a entender un grupo de conceptos fundamentales que reagrupen a todos los demás y permitan resituarlos en la unidad de una arquitectura deductiva sino, antes bien, la ley general de su dispersión, su heterogeneidad, su incompatibilidad (sea simultánea o sucesiva): la regla de su insuperable pluralidad. Y si resulta lícito reconocer en la gramática general un conjunto individualizable de enunciados, es en la medida en que todos los conceptos incluidos en ella –que se encadenan, se entrecruzan, se interfieren, se expulsan unos a otros, se enmascaran, se diseminan– están formados a partir de una misma y única red teórica.

Para terminar, podríamos hacer el intento de constituir unidades de discurso sobre la base de una identidad de opinión. En las "ciencias humanas", condenadas a la polémica, expuestas al juego de las preferencias o los intereses, tan permeables a los temas filosóficos o morales, tan proclives en ciertos casos a la utilización política y tan cercanas asimismo a algunos dogmas religiosos, es legítimo suponer en primera instancia que una temática determinada es capaz de enlazar, y animar como un organismo que tiene sus necesidades, su fuerza interna y sus capacidades de supervivencia, un conjunto de discursos. ¿No podríamos, por ejemplo, constituir como unidad todo lo que de Buffon a Darwin conformó el discurso evolucionista? Tema en principio más filosófico que científico, más próximo a la cosmología que a la biología; tema que, más que designar, recubrir y explicar resultados, dirigió investigaciones a la distancia, y tema que suponía siempre más de lo que se sabía, pero obligaba, a partir de esa elección fundamental, a transformar en saber discursivo lo que se esbozaba como hipótesis o como exigencia. ¿No se podría hablar de la misma manera de la idea fisiocrática? Una idea que postulaba, más allá de cualquier demostración y con anterioridad a cualquier análisis, el carácter natural de las tres rentas fundiarias; que suponía por consiguiente la primacía económica y política de la propiedad agraria; que excluía todo análisis de los mecanismos de la producción industrial; que implicaba en cambio la descripción del circuito del dinero

dentro de un Estado, su distribución entre las diferentes categorías sociales y los canales por los cuales volvía a la producción, y que finalmente indujo a Ricardo a preguntarse por los casos en que esa triple renta no aparecía y las condiciones en las cuales podía formarse, y a denunciar por ende la arbitrariedad del tema fisiocrático.

Pero a partir de una tentativa de ese tipo nos vemos en la necesidad de hacer dos constataciones inversas y complementarias. En un caso, el mismo hecho de opinión, la misma temática, la misma elección, se articulan sobre la base de dos juegos de conceptos, dos tipos de discursos, dos campos de objetos absolutamente diferentes: la idea evolucionista, en su formulación más general, es quizá la misma en Benoît de Maillet, Bordeu o Diderot y en Darwin, pero, en realidad, lo que la hace posible y coherente no es en modo alguno del mismo orden aquí y allá. En el siglo XVIII, la idea evolucionista es una elección efectuada a partir de dos posibilidades bien determinadas: o bien se admite que el parentesco de las especies forma una continuidad dada desde el inicio, y que sólo las catástrofes de la naturaleza, sólo la historia dramática de la Tierra, sólo las conmociones de un tiempo extrínseco la interrumpieron y en cierta manera la desgarraron (lo que excluye el evolucionismo es entonces ese tiempo que crea la discontinuidad), o bien se admite que es el tiempo el que crea la continuidad, y que los cambios de la naturaleza obligan a las especies a adoptar caracteres diferentes a los que se les habían dado en el origen. De manera tal que el cuadro más o menos continuo de las especies es algo así como el afloramiento, ante los ojos del naturalista, de todo un espesor de tiempo. En el siglo XIX la idea evolucionista es una elección que ya no se refiere a la constitución del cuadro de las especies, sino a las modalidades de interacción entre un organismo cuyos elementos son todos solidarios y un medio que le ofrece sus condiciones reales de vida. Una sola "idea", pero a partir de dos sistemas de elección.

En el caso de la fisiocracia, al contrario, puede decirse que la elección de Quesnay se basa exactamente en el mismo sistema de conceptos que la opinión inversa sostenida por aquellos a quienes podemos designar utilitaristas. En esa época, el análisis de las ri-

quezas comportaba un juego de conceptos relativamente limitado y admitido por todos (se daba la misma definición de la moneda, que era un signo y sólo tenía valor en función de la materialidad prácticamente necesaria de este; se daba la misma explicación de un precio por el mecanismo del trueque y por la cantidad de trabajo necesario para la obtención de la mercancía; se fijaba de la misma manera el precio de un trabajo: lo que costaba mantener a un obrero y su familia durante el tiempo de la labor). Ahora bien, a partir de ese juego conceptual único había dos maneras de explicar la formación del valor, según se lo analizara desde el punto de vista del intercambio o de la retribución de la jornada laboral. Esas dos posibilidades inscritas en la teoría económica y en las reglas de su juego conceptual dieron lugar, a partir de los mismos elementos, a dos opiniones diferentes.

En consecuencia, sin duda nos engañaríamos si buscáramos en esos hechos de opinión principios de individualización de un discurso. Lo que define la unidad de la historia natural no es la permanencia de algunas ideas como la de evolución; lo que define la unidad del discurso económico en el siglo XVIII no es el conflicto entre los fisiócratas y los utilitaristas, o los defensores de la propiedad fundiaria y los partidarios del comercio y la industria. Lo que permite individualizar un discurso y otorgarle una existencia independiente es el sistema de alternativas que aquel deja libre a partir de un campo de objetos dados, de una gama enunciativa determinada y de un juego de conceptos definidos en su contenido y su uso. Sería insuficiente, por lo tanto, buscar en una opción teórica el fundamento general de un discurso y la forma global de su identidad histórica: en efecto, una misma opción puede reaparecer en dos tipos de discursos y un solo discurso puede dar lugar a varias opciones diferentes. Ni la permanencia de las opiniones a lo largo del tiempo ni la dialéctica de sus conflictos bastan para individualizar un conjunto de enunciados. Para ello es preciso que se pueda señalar la distribución de las alternativas y se defina, previamente a cualquier opción, un *campo de posibilidades estratégicas*. Si el análisis de los fisiócratas forma parte de los mismos discursos que el de los utilitaristas, no se debe a que vivían en la misma época, ni a que se enfrentaban dentro de una misma sociedad, ni

a que sus intereses se entrelazaban en una misma economía: se debe a que sus dos opciones participaban de una misma y única distribución de los puntos de elección, un mismo y único campo estratégico. Ese campo no es la suma total de los elementos en conflicto y tampoco una oscura unidad dividida contra sí misma y no dispuesta a reconocerse bajo la máscara de cada adversario: es la ley de formación y dispersión de todas las opciones posibles.

En resumen, estamos aquí en presencia de cuatro criterios que permiten reconocer unidades discursivas que no son las tradicionales (ya sean el "texto", la "obra", la "ciencia", ya el dominio o la forma del discurso, los conceptos que este utiliza o las elecciones que manifiesta). Estos cuatro criterios no sólo no son incompatibles, sino que se exigen unos a otros: el primero define la unidad de un discurso por la regla de formación de todos sus *objetos*; el segundo, por la regla de formación de todos sus tipos *sintácticos*; el tercero, por la regla de formación de todos sus elementos *semánticos*, y el cuarto, por la regla de formación de todas sus eventualidades *operatorias*. Quedan así cubiertos todos los aspectos del discurso. Y cuando, en un grupo de enunciados, se pueden señalar y describir *un* referencial, *un* tipo de distancia enunciativa, *una* red teórica, *un* campo de posibilidades estratégicas, se puede tener la seguridad de que pertenecen a lo que podríamos denominar una *formación discursiva*. Esta formación agrupa toda una población de acontecimientos enunciativos. Está claro que no coincide, ni en sus criterios, ni en sus límites, ni en sus relaciones internas, con las unidades inmediatas y visibles bajo las cuales suelen agruparse los enunciados. Saca a la luz, entre los fenómenos de la enunciación, relaciones que hasta el momento habían quedado en la sombra y no encontraban una transcripción inmediata en la superficie de los discursos. Pero lo que saca a la luz no es un secreto, la unidad de un sentido oculto, ni una forma general y única: es un sistema regulado de diferencias y dispersiones. Este sistema de cuatro niveles, que rige una formación discursiva y debe explicar no sus elementos comunes sino el juego de sus separaciones, de sus intersticios, de sus distancias –en cierto modo, de sus blancos y no de sus superficies compactas– es lo que me propondré llamar su *positividad*.

EL SABER

En el punto de partida el problema consistía en definir, bajo las formas apresuradamente admitidas de síntesis, unidades que fuera legítimo instaurar en el tan desmesurado campo de los acontecimientos enunciativos. Me esforcé por dar a esta cuestión una respuesta que fuera empírica (y articulada con investigaciones precisas) y crítica (puesto que incumbía al lugar desde donde yo planteaba la cuestión, la región donde la situaba, la unidad espontánea dentro de la cual yo podía creer hablar). De allí las investigaciones en el dominio de los discursos que establecían o pretendían establecer un conocimiento "científico" del hombre que vive, habla y trabaja. Esas investigaciones revelaron conjuntos de enunciados que denominé "formaciones discursivas", y sistemas que bajo el nombre de "positividades" deben explicar esos conjuntos. Pero, en suma, ¿no he hecho lisa y llanamente una historia de las "ciencias humanas" o, si se quiere, de esos conocimientos inexactos cuyo cúmulo no ha podido aún constituir una ciencia? ¿No quedé atrapado en su recorte aparente y en el sistema que aquellas pretenden darse a sí mismas? ¿No he hecho una suerte de epistemología crítica de esas figuras sobre las que no hay certeza de que merezcan verdaderamente el nombre de ciencias?

En realidad, las formaciones discursivas que se han recortado o descrito no coinciden exactamente con la delimitación de esas ciencias (o seudociencias). Es indudable que, al iniciar la investigación sobre la historia de la locura, lo hice sobre la base de la existencia actual de un discurso que se dice psicopatológico (y que puede tener a los ojos de algunos la pretensión de ser científico); es indudable, asimismo, que al proponerme analizar lo que había podido decirse en los siglos XVII y XVIII sobre las riquezas, la moneda, el intercambio, los signos lingüísticos y el funcionamiento de las palabras, lo hice sobre la base de la existencia de una economía política y una lingüística (cuyos criterios de cientificidad rigurosa bien pueden algunos impugnar). Pero las positividades obtenidas al cabo del análisis y las formaciones discursivas agrupadas por ellas no abarcan el mismo espacio que

esas disciplinas ni se articulan como ellas. Más aún, no se superponen a lo que podía considerarse como ciencia o como forma autónoma de discurso en la época estudiada. De tal modo, el sistema de positividad analizado en la *Historia de la locura* no explica exclusivamente y ni siquiera de manera privilegiada lo que los médicos dijeron, en esa época, sobre la enfermedad mental; define más bien el referencial, la gama enunciativa, la red teórica, los puntos de elección que en su dispersión misma hicieron posibles los enunciados médicos, los reglamentos institucionales, las medidas administrativas, los textos jurídicos, las expresiones literarias, las formulaciones filosóficas. La formación discursiva, constituida y descrita por el análisis, desborda con amplitud lo que podría contarse como la prehistoria de la psicopatología o la génesis de sus conceptos.

En *Las palabras y las cosas* la situación es inversa. Las positividades obtenidas mediante la descripción aíslan formaciones discursivas que son menos amplias que los dominios científicos reconocidos en primera instancia. El sistema de la historia natural permite explicar una serie de enunciados concernientes a la semejanza y la diferencia entre los seres, las constituciones de los caracteres específicos o genéricos y la distribución de los parentescos en el espacio general del cuadro, pero no rige los análisis del movimiento involuntario, ni la teoría de los géneros, ni las explicaciones químicas del crecimiento. La existencia, la autonomía, la consistencia interna y la limitación de esa formación discursiva son precisamente una de las razones por las cuales en la edad clásica no se constituyó una ciencia general de la vida. De manera similar, la positividad que en la época rigió el análisis de las riquezas no determinaba todos los enunciados referidos a los intercambios, los circuitos comerciales y los precios: dejaba de lado las "aritméticas políticas" que sólo ingresaron al campo de la teoría económica mucho más adelante, cuando un nuevo sistema de positividad hizo posible y necesaria la introducción de ese tipo de discurso en el análisis de la economía. La gramática general tampoco explica todo lo que pudo decirse sobre el lenguaje en la época clásica (ya lo dijeran los exégetas de textos religiosos, los filósofos o los teóricos de la obra literaria). No se trataba en nin-

guno de esos tres casos de recuperar lo que los hombres habían podido pensar del lenguaje, las riquezas o la vida en una época en la que se constituían lentamente y casi sin ruido una biología, una economía y una filología; tampoco se trataba de descubrir los errores, los prejuicios, las confusiones, tal vez los fantasmas que aún se mezclaban con los conceptos en vías de formación: no se trataba de saber a costa de qué cortes o qué rechazos una ciencia o al menos una disciplina de pretensión científica iba por fin a constituirse sobre un suelo tan impuro. Se trataba de poner de relieve el sistema de esa "impureza" o, mejor, porque la palabra no puede tener significación en este análisis, explicar la aparición simultánea de unos cuantos enunciados cuyo nivel de cientificidad, cuya forma, cuyo grado de elaboración, bien pueden, en una mirada retrospectiva, parecernos heterogéneos.

La formación discursiva analizada en *El nacimiento de la clínica* representa un tercer caso. Es mucho más amplia que el discurso médico en el sentido estricto del término (la teoría científica de la enfermedad, de sus formas, de sus determinaciones y de los instrumentos terapéuticos): engloba toda una serie de reflexiones políticas, programas de reforma, medidas legislativas, reglamentos administrativos, consideraciones morales, pero, por otro lado, no integra todo lo que en la época estudiada podía conocerse con referencia al cuerpo humano, su funcionamiento, sus correlaciones anatomofisiológicas, y las perturbaciones que podían tener en él su sede. La unidad del discurso clínico no es en modo alguno la unidad de una ciencia o de un conjunto de conocimientos que procuran darse un estatus científico. Es una unidad compleja: no es posible aplicarle los criterios mediante los cuales podemos –o al menos estimamos poder– distinguir una ciencia de otra (por ejemplo, la fisiología de la patología), una ciencia más elaborada de otra que lo es menos (por ejemplo, la bioquímica de la neurología), un discurso verdaderamente científico (como la hormonología) de una mera codificación de la experiencia (como la semiología), una verdadera ciencia (como la microbiología) de una ciencia que no lo era (como la frenología). La clínica no constituye ni una verdadera ni una falsa ciencia, aunque en nombre de nuestros criterios contemporáneos podamos atribuirnos el dere-

cho de reconocer como verdaderos algunos de sus enunciados y como falsos otros. Es un conjunto enunciativo a la vez teórico y práctico, descriptivo e institucional, analítico y reglamentario, compuesto tanto de inferencias cuanto de decisiones, de afirmaciones cuanto de decretos.

Por tanto, las formaciones discursivas no son ni ciencias actuales en vías de gestación ni ciencias antaño reconocidas como tales y luego caídas en desuso y abandonadas en función de las nuevas exigencias de nuestros criterios. Son unidades de una naturaleza y un nivel diferentes de lo que hoy llamamos (o de lo que pudimos llamar en otro tiempo) una ciencia. Para caracterizarlas, la distinción entre lo científico y lo no científico no es pertinente: desde un punto de vista epistemológico son neutras. En cuanto a los sistemas de positividad que garantizan su agrupamiento unitario, no son estructuras racionales y tampoco son juegos, equilibrios, oposiciones o dialécticas entre las formas de racionalidad y las coacciones irracionales; la distinción de lo racional y su contrario no es pertinente para describirlas, puesto que no son leyes de inteligibilidad; antes bien, son leyes de formación de todo un conjunto de objetos, tipos de formulación, conceptos, opciones teóricas que se invisten en instituciones, técnicas, conductas individuales o colectivas, operaciones políticas, actividades científicas, ficciones literarias, especulaciones teóricas. El conjunto así formado sobre la base del sistema de positividad y manifestado en la unidad de una formación discursiva es lo que podríamos llamar un saber. El saber no es una suma de conocimientos, ya que de estos siempre tenemos que poder decir si son verdaderos o falsos, exactos o no, aproximados o definidos, contradictorios o coherentes. Ninguna de estas distinciones es pertinente para describir el saber, que es el conjunto de elementos (objetos, tipos de formulación, conceptos y elecciones teóricas) formados, a partir de una misma y única positividad, en el campo de una formación discursiva unitaria.

Henos aquí ahora en presencia de una figura compleja, que puede y debe analizarse a la vez como una formación de enunciados (cuando se considera la población de acontecimientos discursivos que la integran), como una positividad (cuando se considera el sistema que rige en su dispersión los objetos, los tipos de

formulación, los conceptos y las opiniones que se ponen en juego en esos enunciados), y como un saber (cuando se consideran esos objetos, tipos de formulación, conceptos y opiniones, tal y como se invisten en una ciencia, una receta técnica, una institución, un relato novelesco, una práctica jurídica o política, etc.). El saber no se analiza en términos de conocimientos, ni la positividad en términos de racionalidad, ni la formación discursiva en términos de ciencia. Y no se puede exigir que su descripción sea equivalente a una historia de los conocimientos, una génesis de la racionalidad o la epistemología de una ciencia.

No por ello deja de ser cierto que entre las ciencias (con sus estructuras de racionalidad y la suma de sus conocimientos) y las formaciones discursivas (con su sistema de positividad y el campo de su saber) es posible describir cierta cantidad de relaciones. Es cierto que sólo criterios formales pueden decidir sobre la cientificidad de una ciencia, es decir definir las condiciones que la hacen posible como tal; jamás pueden explicar su existencia de hecho, vale decir su aparición histórica y los acontecimientos, episodios, obstáculos, disensiones, expectativas, demoras y facilitaciones que han podido marcar su destino concreto. Por ejemplo, si hubo que esperar hasta fines del siglo XVIII para que el concepto de vida llegara a ser fundamental en el análisis de los seres vivos; si el señalamiento de las semejanzas entre el latín y el sánscrito no pudo, con anterioridad a Bopp, dar origen a una gramática histórica y comparada, e incluso si la verificación de las lesiones intestinales en las afecciones "calenturientas" no pudo dar lugar antes de comienzos del siglo XIX a una medicina anatomopatológica, la razón no debe buscarse en la estructura epistemológica de la ciencia biológica en general, o de la ciencia gramatical, o de la ciencia médica, y tampoco en el error en que se habría obstinado durante mucho tiempo la ceguera de los hombres; la razón está en la morfología del saber, el sistema de positividades, la disposición interna de las formaciones discursivas. Más aún, las condiciones de aparición de una ciencia, o al menos de un conjunto de discursos que acogen o reivindican los modelos de cientificidad, se determinan en el elemento del saber: si hacia principios del siglo XIX vemos formarse bajo el nombre de economía política

un conjunto de discursos que se atribuyen a sí mismos signos de cientificidad y se imponen una serie de reglas formales, y si más o menos en la misma época algunos discursos se organizan conforme al modelo de los discursos médicos, clínicos y semiológicos para constituirse como psicopatología, no se puede pedir retrospectivamente la razón de ello a esas "ciencias" mismas, ya sea en su equilibrio actual o en la forma ideal hacia la cual se supone que se encaminan. Tampoco puede pedirse esa razón a un puro y simple proyecto de racionalización que se haya formado entonces en la mente de los hombres, pero que se muestre incapaz de hacerse cargo de lo que esos discursos tienen de específico. El análisis de aquellas condiciones de aparición hay que llevarlo a cabo dentro del campo del saber, en el plano de los conjuntos discursivos y el juego de las positividades.

Bajo la expresión general de "condiciones de posibilidad" de una ciencia hay que distinguir, por tanto, dos sistemas heteromorfos. Uno define las condiciones de la ciencia como ciencia: es relativo a su dominio de objetos, al tipo de lenguaje que utiliza, a los conceptos de que dispone o que procura establecer; define las reglas formales y semánticas que se requieren para que un enunciado pueda pertenecer a esa ciencia, y lo instituye ora la ciencia en cuestión, en la medida en que se da sus propias normas, ora otra ciencia, en cuanto se impone a la primera como modelo de formalización: de todas maneras, esas condiciones de cientificidad son interiores al discurso científico en general y sólo este puede definirlas. El otro sistema concierne a la posibilidad de una ciencia en su existencia histórica. Es exterior a ella y no puede superponérsele. Está constituido por un campo de conjuntos discursivos que no tienen ni el mismo estatuto, ni el mismo recorte, ni la misma organización, ni el mismo funcionamiento que las ciencias a las cuales dan lugar. No habría que ver en esos conjuntos discursivos una rapsodia de falsos conocimientos, temas arcaicos y figuras irracionales que las ciencias, en su soberanía, releguen definitivamente a la noche de una prehistoria. Tampoco habría que imaginarlos como el esbozo de futuras ciencias que todavía estén confusamente replegadas en su porvenir y que, durante un tiempo, vegeten en el adormilamiento de las germinaciones si-

lenciosas. Para terminar, no habría que concebirlos como el único sistema epistemológico al que se adecuen esas falsas ciencias, cuasiciencias o seudociencias que serían las ciencias humanas. De hecho, se trata de figuras que tienen su propia consistencia, sus leyes de formación y su disposición autónoma. Analizar las formaciones discursivas, las positividades y el saber que les corresponde no es atribuir formas de cientificidad; es recorrer un campo de determinación histórica que debe rendir cuenta de la aparición, la persistencia, la transformación y, de ser necesario, la desaparición de discursos que en algunos casos son reconocidos todavía hoy como científicos, en otros han perdido ese estatus, en otros distintos nunca lo adquirieron y en los restantes jamás pretendieron adquirirlo. En una palabra, el saber no es la ciencia en el desplazamiento sucesivo de sus estructuras internas: es el campo de su historia concreta.

VARIAS OBSERVACIONES

El análisis de las formaciones discursivas y de su sistema de positividad en el elemento del saber sólo atañe a ciertas determinaciones de los acontecimientos discursivos. No se trata de constituir una disciplina unitaria que sustituya a todas esas otras descripciones de los discursos y las invalide en bloque. Se trata más bien de dar su lugar a diferentes tipos de análisis ya conocidos y, con frecuencia, practicados desde hace tiempo; de determinar su nivel de funcionamiento y eficacia; de definir sus puntos de aplicación, y de evitar finalmente las ilusiones que pueden suscitar. Hacer surgir la dimensión del saber como dimensión específica no es recusar los diversos análisis de la ciencia: es desplegar con la mayor amplitud posible el espacio donde pueden alojarse. Y es ante todo dar de baja dos formas de extrapolación que tienen, cada una, un papel reductivo simétrico e inverso: la extrapolación epistemológica y la extrapolación genética.

La extrapolación *epistemológica* no se confunde con el análisis (siempre legítimo y posible) de las estructuras formales que pue-

den caracterizar un discurso científico. Pero deja suponer que esas estructuras bastan para definir, en lo referido a una ciencia, la ley histórica de su aparición y despliegue. La extrapolación *genética* no se confunde con la descripción (siempre legítima y posible) del contexto –sea discursivo, técnico, económico, institucional– en el cual ha aparecido una ciencia, pero deja suponer que la organización interna de esta y sus normas formales pueden describirse sobre la base de sus condiciones externas. En un caso se impone a la ciencia la responsabilidad de explicar su historicidad; en otro, se encarga a unas determinaciones históricas explicar una cientificidad. Ahora bien, se desconoce así que el lugar de aparición y despliegue de una ciencia no es ni ella misma repartida según una sucesión teleológica, ni un conjunto de prácticas mudas o determinaciones extrínsecas, sino el campo del saber, con la totalidad de las relaciones que lo atraviesan. Este desconocimiento se explica, de hecho, por el privilegio conferido a dos tipos de ciencias, que sirven en general de modelos a pesar de que son sin duda casos límites. Hay ciencias que pueden retomar cada uno de los episodios de su devenir histórico dentro de su sistema deductivo; su historia puede describirse como un movimiento de extensión lateral y, luego, de recuperación y generalización en un nivel más elevado, de modo que cada momento aparece o bien como una región particular, o bien como un grado definido de formalización; las sucesiones se eliminan en beneficio de cercanías que no las reproducen, y las dataciones se borran para poner de manifiesto sincronías que ignoran el calendario. Es lo que sucede, claro está, con la matemática, donde el álgebra cartesiana define una región particular en un campo que Lagrange, Abel y Galois generalizaron, y el método griego de exhaución parece contemporáneo del cálculo de las integrales definidas. En cambio, hay ciencias que sólo pueden afirmar su unidad a través del tiempo por medio del relato o la recuperación crítica de su propia historia: si desde Fechner hay una psicología y una sola, si desde Comte e incluso desde Durkheim hay una sola sociología, no es porque se pueda atribuir, a tantos discursos diversos, una sola estructura epistemológica (por leve que quepa imaginarla); sino que es porque la sociología y la psicología situaron en cada

momento su discurso en un campo histórico que ellas mismas recorrían conforme al modo crítico de la confirmación o la invalidación. La historia de la matemática está siempre a punto de pasar el límite de la descripción epistemológica; la epistemología de "ciencias" como la psicología y la sociología está siempre en el límite de una descripción genética.

Por eso, lejos de constituir ejemplos privilegiados para el análisis de los demás dominios científicos, estos dos casos extremos amenazan, antes bien, con inducir a error; con no dejar ver, en su especificidad y sus relaciones, el nivel de las estructuras epistemológicas y el de las determinaciones del saber. No dejar ver que toda ciencia (aun una formalizada en extremo como la matemática) supone un espacio de historicidad que no coincide con el juego de sus formas; pero que toda ciencia (aunque esté tan cargada de empiricidad como la psicología, y tan alejada de las normas requeridas para constituir una ciencia) existe en el campo de un saber que no prescribe simplemente la sucesión de sus episodios, sino que determina, según un sistema que puede describirse, sus leyes de formación. En cambio, las que deben servir de modelos son las ciencias "intermediarias", como la biología, la fisiología, la economía política, la lingüística, la filología, la patología: puesto que en su caso no es posible confundir en una falsa unidad la instancia del saber y la forma de la ciencia, ni elidir el momento del saber.

A partir de allí es factible situar en su posibilidad, pero también definir en sus límites, unas cuantas descripciones legítimas del discurso científico. Descripciones que no se dirigen al saber en cuanto instancia de formación, sino a los objetos, las formas de enunciación, los conceptos y, por fin, las opiniones a las que aquel da lugar. Descripciones que, con todo, sólo serán legítimas siempre que no pretendan descubrir las condiciones de existencia de algo así como un discurso científico. De tal modo, es perfectamente legítimo describir el juego de las opiniones o las opciones teóricas que se revelan en una ciencia y con referencia a ella. Tenemos que poder definir, para una época o un dominio determinados, cuáles son los principios de elección, de qué manera (mediante qué retórica o qué dialéctica) se manifiestan, ocultan o justifican,

cómo se organiza e institucionaliza el campo de la polémica, cuáles son las motivaciones que pueden determinar a los individuos; en síntesis, hay cabida para una *doxología* que sea la descripción (sociológica o lingüística, estadística o interpretativa) de los hechos de opinión. Pero hay una *ilusión doxológica* cada vez que la descripción se hace valer como análisis de las condiciones de existencia de una ciencia. Esta ilusión asume dos aspectos: admite que la existencia de las opiniones, en vez de ser determinada por las posibilidades estratégicas de los juegos conceptuales, remite directamente a las divergencias de intereses o hábitos mentales de los individuos; la opinión sería la irrupción de lo no científico (de lo psicológico, lo político, lo social, lo religioso) en el dominio específico de la ciencia. Pero, por otro lado, la ilusión supone que la opinión constituye el núcleo central, el foco a partir del cual se despliega todo el conjunto de los enunciados científicos; la opinión manifestaría la instancia de las elecciones fundamentales (metafísicas, religiosas, políticas) de las que los diversos conceptos de la biología, la economía o la lingüística no serían sino la versión superficial y positiva, la transcripción en un vocabulario determinado, la máscara ciega a sí misma. La ilusión doxológica es una manera de elidir el campo de un saber como lugar y ley de formación de las opciones teóricas.

De igual manera, es perfectamente legítimo describir, en relación con una ciencia dada, tal o cual de sus conceptos o sus conjuntos conceptuales; la definición que se le da, el uso al que se lo destina, el campo en el cual se procura validarlo, las transformaciones a las que se lo somete, el modo de generalizarlo o transferirlo de un dominio a otro. Es asimismo legítimo describir, en lo concerniente a una ciencia, las formas de proposiciones que esta reconoce como válidas, los tipos de inferencia a los cuales recurre, las reglas que se da con el fin de enlazar entre sí los enunciados o hacerlos equivalentes, las leyes que postula para regir sus transformaciones o sustituciones. En resumen, siempre es posible establecer la semántica y la sintaxis de un discurso científico. Pero es menester precaverse de lo que podríamos llamar *ilusión formalizadora,* a saber, imaginarse que esas leyes de construcción son al mismo tiempo y de pleno derecho condiciones de existencia; que

los conceptos y las proposiciones válidas no son otra cosa que la plasmación de una experiencia salvaje o el resultado de un trabajo sobre proposiciones y conceptos ya establecidos: que la ciencia comienza a existir a partir de cierto grado de conceptualización y cierta forma en la construcción y el encadenamiento de las proposiciones, y que, para describir su emergencia en el campo de los discursos, basta con identificar el nivel lingüístico que la caracteriza. La ilusión formalizadora elide el saber (la red teórica y la distribución enunciativa) como lugar y ley de formación de los conceptos y las proposiciones.

Por último, es posible y legítimo definir, mediante un análisis regional, el dominio de objetos a los cuales se dirige una ciencia. Y analizarlo sea en el horizonte de idealidad constituido por la ciencia (a través de un código de abstracción, de reglas de manipulación, de un sistema de presentación y eventual representación), sea en el mundo de cosas al que esos objetos se refieren: en efecto, si es verdad que el objeto de la biología o el de la economía política se definen a las claras por cierta estructura de idealidad propia de estas dos ciencias, y no son lisa y llanamente la vida en la cual participan los individuos humanos o la industrialización cuyos artífices estos han sido, dichos objetos se refieren, con todo, a la experiencia o a una fase determinada de la evolución capitalista. Pero nos equivocaríamos si creyéramos (en virtud de una *ilusión de la experiencia*) que hay regiones o dominios de cosas que se ofrecen de manera espontánea a una actividad de idealización y al trabajo del lenguaje científico; que se despliegan por sí mismos en el orden en que la historia, la técnica, los descubrimientos, las instituciones y los instrumentos humanos pudieron constituirlos o ponerlos en evidencia; que toda elaboración científica sólo es una manera determinada de leer, descifrar, abstraer, descomponer y recomponer lo que está dado, sea en una experiencia natural (y por consiguiente de valor natural), sea en una experiencia cultural (y por consiguiente relativa e histórica). Hay una ilusión consistente en suponer que la ciencia arraiga en la plenitud de una experiencia concreta y vivida: que la geometría elabora un espacio percibido, que la biología da forma a la íntima experiencia de la vida o que la economía política traduce en el plano del

discurso teórico los procesos de la industrialización; por lo tanto, que el referente posee en sí mismo la ley del objeto científico. Pero existe igualmente la ilusión por la cual imaginamos que la ciencia se establece a través de un gesto de ruptura y decisión, que se libera de un golpe del campo cualitativo y de todos los murmullos de lo imaginario por la violencia (serena o polémica) de una razón fundada en sus propios asertos: por tanto, que el objeto científico comienza a existir por sí mismo en su propia identidad.

Si hay a la vez relación y corte entre el análisis de la vida y la familiaridad del cuerpo, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte; si entre la economía política y cierta forma de producción hay a la vez vínculo y distancia, y si, de manera general, la ciencia se refiere a la experiencia y, no obstante, se aparta de ella, no es por obra de una determinación unívoca ni de un corte soberano, constante y definitivo. En realidad, esas relaciones de referencia y distancia son específicas para cada discurso científico, y su forma varía a lo largo de la historia. Sucede que ellas mismas están determinadas por la instancia específica del saber. Esa instancia define las leyes de formación de los objetos científicos y especifica por eso mismo los vínculos o las oposiciones de la ciencia y la experiencia. Su extrema proximidad y su infranqueable distancia no están dadas desde el inicio; tienen su principio en la morfología del referencial. Es este el que define la disposición recíproca –el cara a cara, la oposición, su sistema de comunicación– del referente y el objeto. Entre la ciencia y la experiencia está el saber: no en calidad de mediación invisible, intermediario secreto y cómplice entre dos distancias tan difíciles, a la vez, de reconciliar y desenredar; de hecho, el saber determina el espacio donde pueden separarse y situarse una con respecto a otra la ciencia y la experiencia.

En consecuencia, lo que la arqueología del saber deja de lado no es la posibilidad de las diversas descripciones a las que puede dar lugar el discurso científico: es más bien el tema general del "conocimiento". El conocimiento es la continuidad de la ciencia y la experiencia, su inseparable entrelazamiento, su reversibilidad indefinida; es un juego de formas que se anticipan a todos los contenidos, en la medida en que ya los hacen posibles; es un campo de contenidos originarios que esbozan en silencio las formas a

través de las cuales podremos leerlos; es la extraña instauración de lo formal en un orden sucesivo que es el de las génesis psicológicas o históricas, pero es el ordenamiento de lo empírico por una forma que le impone su teleología. El conocimiento confía a la experiencia la tarea de explicar la existencia concreta de la ciencia, y a la cientificidad, la de explicar el surgimiento histórico de las formas y el sistema a los cuales ella obedece. El tema del conocimiento equivale a una denegación del saber.

Ahora bien, a este gran tema se ligan varios otros. El de una actividad constituyente que, por una serie de operaciones fundamentales, anteriores a todos los gestos explícitos, a todas las manipulaciones concretas, a todos los contenidos dados, asegure la unidad entre una ciencia definida por un sistema de requisitos formales y un mundo definido como horizonte de todas las experiencias posibles. El de un sujeto que, en su unidad reflexiva, se ocupa de la síntesis entre la diversidad sucesiva de lo dado y la idealidad que, en su identidad, se perfila a través del tiempo. Y por último y sobre todo, el gran tema histórico trascendental que atravesó el siglo XIX y apenas se agota, aún hoy, en la repetición incansable de estas dos preguntas: ¿cuál debe ser la historia, qué proyecto absolutamente arcaico debe atravesarla, qué *telos* fundamental la estableció desde su primer momento (o, mejor, desde lo que inauguró la posibilidad de ese primer momento) y la dirige, en la sombra, hacia un fin ya poseído, para que la verdad salga allí a la luz o reconozca, en esa claridad siempre lejana, el retorno de lo que ya el origen había ocultado? Y de inmediato se formula la otra pregunta: ¿cuál debe ser esa verdad o, acaso, esa apertura más que originaria para que la historia se despliegue en ella, no sin cubrirla, ocultarla, hundirla en un olvido cuya repetición, cuyo recordatorio, y por tanto la memoria jamás cumplida, contiene no obstante esa historia? Bien podemos hacer todo lo que queramos para procurar que estas preguntas sean lo más radicales posible: siguen atadas, pese a todos los intentos de arrancarlas de allí, a una analítica del sujeto y una problemática del conocimiento.

En oposición a todos esos temas, podemos decir que el saber, como campo de historicidad donde aparecen las ciencias, está libre de cualquier actividad constituyente, emancipado de cual-

quier referencia a un origen o una teleología histórico trascendental, apartado de cualquier apoyo en una subjetividad fundacional. De todas las formas de síntesis previas mediante las cuales se aspiraba a unificar los acontecimientos discontinuos del discurso, es probable que estas hayan sido durante más de un siglo las más insistentes y temibles; eran ellas, sin duda, las que animaban el tema de una historia continua, perpetuamente ligada a sí misma e indefinidamente ofrecida a las tareas de la recuperación y la totalización. Era preciso que la historia fuera continua para que la soberanía del sujeto quedara a buen resguardo; pero era preciso, de manera recíproca, que una subjetividad constituyente y una teleología trascendental atravesaran la historia para que esta pudiera pensarse en su unidad. Así se excluía del discurso y se relegaba en lo impensable la discontinuidad anónima del saber.

14. ¿Qué es la arqueología?
Entrevista con Michel Foucault

[Conversación con José Guilherme Merquior y Sérgio Paulo Rouanet, 1971.]

*S. P. Rouanet: Su obra involucra, en esencia, dos momentos: un momento empírico descriptivo (*El nacimiento de la clínica, Historia de la locura, Las palabras y las cosas*) y un momento de reflexión metodológica (*La arqueología del saber*). Después del trabajo de codificación y sistematización de* La arqueología del saber, *¿pretende volver a la descripción de zonas especializadas del saber?*

M. Foucault: Sí. Mi intención es ahora alternar las investigaciones descriptivas con los análisis teóricos. Podemos decir que, para mí, *La arqueología del saber* no era del todo una teoría ni del todo una metodología. Puede que ese sea el defecto del libro, pero yo no podía no escribirlo. No es una teoría en la medida en que, por ejemplo, no sistematicé las relaciones entre las formaciones discursivas y las formaciones sociales y económicas, cuya importancia estableció el marxismo de manera indiscutible. Esas relaciones quedaron en la sombra. Tal vez debía elaborarlas para construir una teoría. Además, en *La arqueología del saber* dejé de lado los problemas puramente metodológicos. Es decir: ¿cómo trabajar con esos instrumentos? ¿Es posible hacer el análisis de esas formaciones discursivas? ¿Tiene alguna utilidad la semántica? Los análisis cuantitativos, como los que llevan a cabo los historiadores, ¿sirven para algo? Podemos entonces preguntarnos qué es *La arqueología del saber*, si no es ni una teoría ni una metodología. Yo digo que es algo así como la designación de un objeto: una tentativa de identificar el nivel en el cual debía situarme para hacer surgir los objetos que había manipulado durante mucho tiempo sin saber siquiera si existían, y por ende sin poder nombrarlos. Al escribir la *Historia de la locura* o *El nacimiento de la clínica*, creía, en el fon-

do, estar haciendo la historia de las ciencias. Ciencias imperfectas, como la psicología, o ciencias flotantes, como las ciencias médicas o clínicas, pero aun así historia de las ciencias. Yo creía que las particularidades que encontraba estaban en el propio material estudiado y no en la especificidad de mi punto de vista. Ahora bien, en *Las palabras y las cosas* comprendí que, independientemente de la historia tradicional de las ciencias, había otro método posible, que consistía en cierta manera de considerar no tanto el contenido de la ciencia como su propia existencia; cierta manera de examinar los hechos que me hizo ver que, en una cultura como la de Occidente, la práctica científica tiene un surgimiento histórico, comporta una existencia y un desarrollo históricos y siguió una serie de líneas de transformación, con prescindencia –hasta cierto punto– de su contenido. Había que dejar de lado el problema del contenido y la organización formal de la ciencia e investigar las razones por las cuales esta existe o, en un momento dado, una ciencia determinada empezó a existir y asumir unas cuantas funciones en nuestra sociedad. Ese es el punto de vista que procuré definir en *La arqueología del saber*. Se trataba, en suma, de definir el nivel particular en que debe situarse el analista para poner de relieve la existencia del discurso científico y su funcionamiento en la sociedad.

J. G. Merquior: ¿Podemos decir entonces que se trata del análisis de Las palabras y las cosas, *pero en un nivel reflexivo?*

M. Foucault: Exactamente eso. Digamos que, en *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*, yo todavía estaba ciego a lo que hacía. En *Las palabras y las cosas* tenía un ojo abierto y otro cerrado; por eso el carácter un poco rengo del libro: en cierto sentido demasiado teórico, y en otro, insuficientemente teórico. Por último, en *La arqueología del saber* traté de precisar el lugar exacto desde donde hablaba.

S. P. Rouanet: Eso explica sin duda algunas de las diferencias más notorias entre el método seguido en El nacimiento de la clínica *y la* Historia de la locura, *por un lado, y* Las palabras y las cosas, *por otro. Y también algunas particularidades de* La arqueología del saber. *En los*

dos primeros libros el discurso es bastante permeable a las prácticas sociales (extradiscursivas), que ocupan en ellos un lugar muy importante. En Las palabras y las cosas *esas prácticas desaparecen casi por completo, para reaparecer en* La arqueología del saber *de un modo reflexivo, pero redefinidas como prácticas prediscursivas. En consecuencia, de su trayectoria hasta aquí podemos discernir tres caminos posibles: el de una libre circulación que vaya del discurso a las prácticas sociales y viceversa, sin ningún a priori metodológico muy rígido; el de la puesta entre paréntesis de esas prácticas, para centrar la descripción en el plano exclusivo del discurso, y, por último, el de la incorporación de esas prácticas al análisis, según un método riguroso, pero "ausentadas"* y reducidas a lo prediscursivo, y por lo tanto con un funcionamiento aún situado en el nivel del discurso. Sus trabajos futuros seguirán sin duda este último camino. Pero, de ser así, ¿cómo articular los dos planos, el discursivo y el extradiscursivo, aunque este último esté presente como prediscursivo?*

M. Foucault: Esta pregunta me encanta. En efecto, en torno a ella se cristalizan las principales críticas y objeciones que se hicieron a mi trabajo. En la *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica* me encontraba frente a un material muy singular. Se trataba de discursos científicos cuya organización, aparato teórico, campo conceptual y sistematicidad interna eran bastante débiles. Y hasta muy débiles en el caso de la psicopatología, que en los siglos XVII y XVIII estaba constituida por unas cuantas nociones poco elaboradas y que, incluso en el siglo XIX, sólo fueron objeto de una elaboración indirecta y según el modelo de la medicina propiamente dicha. No se puede decir que el discurso psicopatológico europeo, hasta Freud, haya comportado un nivel de cientificidad muy alto. En cambio, todos los contextos institucionales, sociales y económicos de ese discurso eran importantes. Es obvio que la manera de internar a los locos, diagnosticarlos, atenderlos, excluirlos de la sociedad o incluirlos en un lugar de internación, era tributaria de estructuras sociales y condiciones económicas como el desempleo, las necesidades de mano de obra, etc. En el fondo,

* El entrevistador aventura aquí un neologismo: *despresentificadas.* [N. del T. francés.]

lo que me había seducido en el tema era un poco de todo eso. Los esfuerzos hechos por algunos historiadores de las ciencias, de inspiración marxista, para localizar la génesis social de la geometría o el cálculo de probabilidades en el siglo XVII me habían impresionado mucho. Era un trabajo ingrato, los materiales eran muy difíciles. Es muy difícil acometer el análisis de las relaciones entre el saber y la sociedad a partir de ese tipo de problemas. En contraste, hay un complejo institucional considerable y muy evidente en el caso de un discurso de pretensiones científicas como el de la psicopatología. Era tentador analizar ese discurso, y eso fue lo que traté de hacer. A continuación proseguí mis investigaciones en el campo de la medicina en general, con la idea de que había elegido un ejemplo excesivamente fácil en el campo de la psicopatología, cuyo aparato científico era demasiado débil. Con referencia al nacimiento de la anatomopatología y la fisiopatología –que son, en definitiva, verdaderas ciencias–, procuré identificar el sistema institucional y el conjunto de las prácticas económicas y sociales que hicieron posible, en una sociedad como la nuestra, una medicina que, a pesar de todo y sean cuales fueren las reservas posibles, es una medicina científica. Agregaré, sin ninguna pretensión polémica, que ni una de las críticas marxistas a *Las palabras y las cosas* por su presunto carácter antihistórico mencionó los intentos que yo había hecho en relación con la psicopatología o la medicina. *Las palabras y las cosas* responde a dos problemas particulares que se presentan a partir de la problemática planteada por *El nacimiento de la clínica.* El primero es el siguiente: podemos observar, en prácticas científicas absolutamente ajenas una a otra, y sin comunicación directa entre sí, transformaciones que se producen al mismo tiempo, según la misma forma general y en el mismo sentido. Es un problema muy curioso. En su último libro, dedicado a la historia de la genética,[1] François Jacob señaló un fenómeno de esa índole: la aparición a mediados del siglo XIX de dos teorías,

1 François Jacob, *La logique du vivant: une histoire de l'hérédité*, París, Gallimard, 1970 [trad. cast.: *La lógica de lo viviente: una historia de la herencia*, Barcelona, Tusquets, 1999]. [N. del E.]

una biológica y otra física, que apelaron en general al mismo tipo de organización y de sistematicidad. Eran las teorías de Darwin y de Boltzmann. Darwin fue el primero en ocuparse de los seres vivos en el nivel de la población y ya no en el de la individualidad; Boltzmann comenzó por ocuparse de las partículas físicas ya no como individualidades, sino en el plano del fenómeno de la población, es decir, en cuanto series de eventualidades estadísticamente mensurables. Ahora bien, es obvio que entre Darwin y Boltzmann no había relación directa: cada uno ignoraba la existencia del otro. Además, esa relación –evidente hoy y una de las grandes encrucijadas de la ciencia del siglo XIX– no podía ser verdaderamente percibida por los contemporáneos. ¿Cómo es posible que dos acontecimientos, lejanos en el orden del conocimiento, hayan podido producirse simultáneamente y mostrarse, para nosotros, tan próximos en el orden de las configuraciones epistemológicas en general? Ya me había topado con ese problema, justamente en la medicina clínica. Por ejemplo, casi en el mismo momento y en condiciones muy similares aparecen la química, con Lavoisier, y la anatomofisiología; y sin embargo, las dos ciencias se conocerán más adelante, recién hacia 1820. Ahora bien, ambas nacieron más o menos en la misma época y constituyeron, cada una en su dominio, revoluciones más o menos análogas. Ese es el primer problema, el de las simultaneidades epistemológicas. El segundo problema era el siguiente: me parecía que las condiciones económicas y sociales que sirven de contexto a la aparición de una ciencia, a su desarrollo y a su funcionamiento, no se traducen en la ciencia bajo la forma de discurso científico, como un deseo, una necesidad o una pulsión pueden traducirse en el discurso de un individuo o su comportamiento. Los conceptos científicos no expresan las condiciones económicas en las cuales han surgido. Es evidente, por ejemplo, que la noción de tejido o la de lesión orgánica nada tienen que ver –si el problema se plantea en términos de expresión– con la situación del desempleo en Francia a fines del siglo XVIII. Y, no obstante, es igualmente evidente que fueron esas condiciones económicas, como el paro, las que suscitaron la aparición de cierto tipo de hospitalización, que permitió a su vez una serie de hipótesis... y finalmente surgió la

idea de lesión del tejido, fundamental en la historia de la clínica. Por consiguiente, el vínculo entre las formaciones económicas y sociales prediscursivas y lo que aparece en el interior de las formaciones discursivas es mucho más complejo que el de la expresión lisa y llana, en general el único aceptado por la mayoría de los historiadores marxistas. ¿En qué sentido, por ejemplo, la teoría evolucionista expresa tal o cual interés de la burguesía o tal o cual esperanza de Europa? Pero si el vínculo existente entre las formaciones no discursivas y el contenido de las formaciones discursivas no es del tipo "expresivo", ¿de qué vínculo se trata? ¿Qué pasa entre esos dos niveles, entre aquello de lo que se habla –la base, si se quiere– y el estado terminal constituido por el discurso científico? Me pareció que, en una ciencia naciente, ese vínculo debía buscarse en el nivel de la constitución de sus objetos posibles. Lo que hace posible una ciencia, en las formaciones prediscursivas, es la emergencia de una serie de objetos que podrán convertirse en objetos de ciencia; es la manera que el sujeto del discurso científico tiene de situarse, y es la modalidad de formación de los conceptos. En suma, son todas las reglas definitorias de los objetos posibles, las posiciones del sujeto con respecto a estos y la manera de formar los conceptos, que tienen su origen en las formaciones prediscursivas y son determinadas por ellas. Sólo a partir de esas reglas se podrá llegar al estado terminal del discurso, que, por consiguiente, no expresa esas condiciones, si bien estas lo determinan. En *Las palabras y las cosas* traté de considerar con más detenimiento los dos problemas mencionados. Ante todo, el de las simultaneidades epistemológicas. Tomé tres dominios, muy diferentes y entre los cuales jamás hubo comunicación directa: la gramática, la historia natural y la economía política. Tenía la impresión de que estos tres dominios habían sufrido en dos momentos precisos –a mediados del siglo XVII y a mediados del siglo XVIII– un conjunto de transformaciones similares. Procuré identificarlas. Todavía no he resuelto la cuestión de la localización exacta de la raíz de esas transformaciones. Pero estoy seguro de algo: las transformaciones existen, y el intento de descubrir su origen no es quimérico. Hace un momento cité el libro de François Jacob, que es el libro de un biólogo exclusivamente interesado en la his-

toria de la biología. Ahora bien, todo lo que él dice sobre la historia de la biología en los siglos XVII, XVIII y XIX coincide exactamente, en lo referido a las fechas y los principios generales, con lo que yo mismo he dicho de ella. Y Jacob no lo tomaba de mi libro, ya que escribió el suyo antes de tener oportunidad de leer el mío. Me pareció interesante que ese análisis comparado de las transformaciones –que podría considerarse delirante, en la medida en que buscaba poner en relación disciplinas tan ajenas una a otra– hubiera sido confirmado por el análisis interno de una historia precisa, la de la biología. Ese es el primer problema. En cuanto al segundo, intenté percibir las transformaciones de la gramática, la historia natural y la economía política, no en el nivel de las teorías y las tesis sostenidas, sino en el de la manera en que esas ciencias constituyeron sus objetos, la manera en que se formaron sus conceptos, la manera en que el sujeto cognoscente se situaba con respecto a ese dominio de objetos. Esto es lo que llamo nivel arqueológico de la ciencia, en oposición al nivel epistemológico. En este último, la cuestión es descubrir la coherencia teórica de un sistema científico en un momento dado. El análisis arqueológico es el análisis –con anterioridad a la aparición de las estructuras epistemológicas y por debajo de ellas– del modo en que se constituyen los objetos, se posicionan los sujetos y se forman los conceptos. *Las palabras y las cosas* es un libro en suspenso; lo es en cuanto no pongo de relieve las prácticas prediscursivas en sí mismas. Me sitúo dentro de las prácticas científicas para tratar de describir las reglas de constitución de los objetos, de formación de los conceptos y de posicionamiento de los sujetos. Por otra parte, la comparación que hago no lleva a una explicación. Pero nada de esto me preocupa. No escribo un libro para que sea el último; escribo un libro para que otros sean posibles, no forzosamente escritos por mí.

J. G. Merquior: ¿Tiene la intención de ir más allá de ese análisis, que justamente queda en suspenso en Las palabras y las cosas*, en busca de la raíz, en el nivel arqueológico, de las transformaciones que se han producido en las tres disciplinas?*

M. Foucault: En relación con ese punto, mi turbación no ha disminuido desde que terminé *Las palabras y las cosas.* Me alegra ver que François Jacob tropezó con la misma dificultad en lo concerniente a las relaciones entre Darwin y Boltzmann, que él tampoco consigue explicar. Me planteó la cuestión y yo no pude sino compartir su turbación. A los dos nos sorprendió el hecho de que los historiadores de las ciencias ya no se interesen en ese fenómeno. Cuando dan con él, se limitan a dilucidar la dificultad invocando el espíritu de la época, según el cual un problema determinado debe abordarse en un momento preciso, o de lo contrario señalan, de pasada, que se trata de un problema curioso pero sin importancia. Más vale una ignorancia sincera. Yo prefiero decir que no entiendo pero que me esfuerzo por entender, en vez de dar explicaciones como las fundadas en el espíritu de la época. En suma, desde ese punto de vista mis progresos han sido nulos. En cambio, ahora veo mejor, gracias a los análisis emprendidos en *Las palabras y las cosas,* cómo reajustar de manera más exacta el análisis de las prácticas discursivas y las prácticas extradiscursivas. En la *Historia de la locura,* por ejemplo, todavía había unos cuantos temas "expresionistas". Me dejé seducir por la idea de que la manera de concebir la locura expresaba en parte una suerte de repulsión social inmediata hacia ella. Utilicé con frecuencia la palabra "percepción": la locura se percibe. Esa percepción era para mí el vínculo entre una práctica real, que era aquella reacción social, y la manera como se elaboraba la teoría médica y científica. Hoy ya no creo en ese tipo de continuidad. Hay que reexaminar las cosas con mayor rigor. Voy a tratar de hacerlo en un dominio de contenido científico muy débil: la criminología. Voy a tratar de ver –sobre la base de la definición jurídica del crimen y la manera en que este ha sido aislado y sancionado– las prácticas penales reales. Voy a examinar, asimismo, cómo se formaron ciertos conceptos –algunos claramente morales, otros con pretensiones científicas, como la noción de degeneración– y cómo funcionaron y siguen funcionando en algunos niveles de nuestra práctica penal.

J. G. Merquior: Ese retorno a un dominio donde el saber está poco sistematizado o tiene un grado muy escaso de coherencia epistemológica se benefi-

ciará por cierto con una visión más sistemática de las relaciones entre los niveles discursivo y extradiscursivo.

M. Foucault: Sin duda.

S. P. Rouanet: ¿Cree que con su obra y la de otros filósofos que se sitúan en la misma corriente de ideas la filosofía ha cambiado de discurso, por así decirlo, y sustituido los temas tradicionales de la metafísica y la epistemología por aquellos ligados a las prácticas científicas, sobre todo en el dominio de las ciencias humanas?

M. Foucault: No creo que quienes se interesan, como yo, en los problemas de la ciencia –en Francia y otros países– hayan verdaderamente ampliado el tema de la reflexión filosófica. Creo incluso lo contrario: hemos reducido ese campo. Creo que debemos a Hegel la expansión más grande del campo de los objetos filosóficos. Hegel habló de estatuas góticas, de templos griegos, de viejas banderas... De todo, en suma.

J. G. Merquior: Si me permite un paréntesis, no decimos que la filosofía actual haya ampliado el dominio de la reflexión filosófica. Existe la impresión, al contrario, de que la filosofía ha adoptado una orientación mucho más sobria, más modesta.

M. Foucault: Por supuesto. De Hegel a Sartre hubo una proliferación en el campo de los objetos filosóficos. Hegel, Schopenhauer y Sartre hablaron, por ejemplo, de la sexualidad. Ahora se advierte un encogimiento del campo filosófico. Una especie de desplazamiento. Lo que había en común entre la filosofía de Hegel y la de Sartre, y entre todas las tentativas de pensar la totalidad de lo concreto, era que todo ese pensamiento se articulaba alrededor del problema: "¿Cómo es posible que todo esto suceda a una conciencia, un ego, una libertad, una existencia?" O, a la inversa: "¿Cómo es posible que el ego, la conciencia, el sujeto o la libertad hayan surgido en el mundo de la historia, la biología, la sexualidad, el deseo?"

J. G. Merquior: En todo caso, los dos caminos del idealismo.

M. Foucault: Yo no diría idealismo. Diría los dos caminos de la problemática del sujeto. La filosofía era la manera de pensar las relaciones entre el mundo, la historia, la biología, por un lado, y los sujetos, la existencia, la libertad, por otro. Husserl, que también hablaba de todo y en especial del problema de la ciencia, trataba asimismo de responder a esta problemática del sujeto. Para él, el problema consistía en saber cómo es posible arraigar efectivamente, en el nivel de la evidencia, de la intuición pura y apodíctica de un sujeto, una ciencia que se desarrolla conforme a una serie de principios formales y hasta cierto punto vacíos. Cómo pudo la geometría, por ejemplo, mantener durante siglos el rumbo de la formalización pura y ser, al mismo tiempo, una ciencia pensable en cada uno de sus puntos por un individuo capaz de tener de ella una intuición apodíctica. ¿Cómo es posible que alguien, en el gran abanico de las proposiciones geométricas, pueda aislar una de esas proposiciones, percibirla como verdadera y construir sobre ella una demostración apodíctica? ¿En qué intuición se basa ese proceso? ¿Puede haber una intuición puramente local y regional dentro de una geometría propiamente formal, o hace falta una suerte de intuición que vuelva a realizar en su totalidad el proyecto de la geometría para que la certeza de una verdad geométrica pueda surgir en un punto preciso del corpus de las proposiciones y el tiempo histórico de los geómetras que se suceden unos a otros? Ese era el problema de Husserl: siempre, por consiguiente, el problema del sujeto y sus conexiones. Me parece que lo que hoy caracteriza a unos cuantos novelistas, pensadores, etc. –más que a los susodichos filósofos– es el hecho de que para ellos el problema del sujeto ya no se plantea, o sólo se plantea de manera sumamente derivada. Para el filósofo la cuestión ya no pasa por saber cómo es pensable todo eso, ni cómo puede el mundo ser vivido, experimentado, atravesado por el sujeto. El problema radica ahora en saber cuáles son las condiciones impuestas a un sujeto cualquiera para que pueda introducirse, funcionar, servir de nudo en la red sistemática de lo que nos rodea. A partir de allí, la descripción y el análisis ya no tendrán como objeto al

sujeto y sus relaciones con la humanidad y lo formal, sino el modo de existencia de algunos objetos, como la ciencia, que funcionan, se desarrollan y se transforman, sin referencia alguna a nada que se parezca al fundamento intuitivo en un sujeto. Los sujetos sucesivos se limitan a entrar por puertas laterales, para decirlo de algún modo, a un sistema que no sólo se mantiene desde hace cierto tiempo, con su sistematicidad propia y en algún sentido independiente de la conciencia de los hombres, sino que tiene además una existencia igualmente propia e independiente de la existencia de tal o cual sujeto. Desde fines del siglo XIX se sabe ya que la matemática tiene en sí misma una estructura que no sólo es la de la reproducción o sedimentación de los procesos psicológicos reales; en tiempos de Husserl se habría dicho que se trata de una transformación de la idealidad matemática en relación con la vivencia de la conciencia. Pero la existencia misma de la matemática –o, en términos más generales, la existencia misma de las ciencias– es la existencia del lenguaje, del discurso. Esa existencia –hoy ya comenzamos a advertirlo– no necesita de una serie de fundadores que hayan producido unas cuantas transformaciones en virtud de sus descubrimientos, de su genio, de su manera de concebir las cosas. Simplemente, se producen transformaciones que ocurren aquí y allá, de manera simultánea o sucesiva; transformaciones de enigmática homología y que, en los hechos, no pueden atribuirse a nadie. En consecuencia, hay que desapropiar a la conciencia humana no sólo de las formas de objetividad que garantizan la verdad, sino de las formas de historicidad en las cuales nuestro devenir está prisionero. Ese es el pequeño desajuste que nos separa de la filosofía tradicional. Hace un rato decía que esta manera de ver no era exclusiva de los filósofos de la ciencia o de los filósofos en general. Consideren el ejemplo de Blanchot, cuya obra ha consistido en meditar sobre la existencia de la literatura, el lenguaje literario, el discurso literario, con prescindencia de los sujetos en que ese discurso está investido. En el fondo, toda la crítica de Blanchot consiste en mostrar cómo se sitúa cada autor dentro de su propia obra, y eso de manera tan radical que la obra debe destruirlo. Es en ella donde el autor tiene su refugio y su lugar; es en ella donde habita; es ella la que constituye su

patria, y sin ella él no tendría, literalmente, existencia. Pero esta existencia que el artista tiene en su obra es tal que lo conduce, fatalmente, a perecer.

J. G. Merquior: El derecho a la muerte...

M. Foucault: Sí. Toda esa red de pensamientos la podemos encontrar en Bataille, en Blanchot, en obras propiamente literarias, en el arte. Todo eso anuncia en la actualidad una suerte de pensamiento en el que resulta impugnada la gran primacía del sujeto, que la cultura occidental afirmaba desde el Renacimiento.

S. P. Rouanet: Me gustaría hacer una pregunta de otro orden. Se sabe que la teoría política tradicional siempre estuvo centrada en el hombre y la conciencia. Con la desaparición de la problemática del sujeto, ¿el pensamiento político no estará condenado a convertirse en una reflexión académica, y la práctica política en un empirismo despojado de fundamentos teóricos? Por otra parte, si usted admite que la acción política es necesaria, ¿en qué debe fundarse el compromiso político si abandonamos la concepción milenarista –escatológica, si se quiere– del marxismo, tal como lo describe en Las palabras y las cosas*? ¿Deberíamos renunciar a fijar las raíces de la política en una ciencia? Por último, en* La arqueología del saber *usted dice que para algunas de las preguntas "la única respuesta que hay es política. [...] Tal vez pronto haya que retomarla, y de otro modo".*[2] *¿Significa esto que esos problemas son insolubles en el contexto de una reflexión puramente teórica? ¿O es posible una teoría política "postarqueológica"?*

M. Foucault: Es una pregunta difícil. Tengo la impresión, además, de que son varias preguntas las que se cruzan. Mis formulaciones sobre Marx suscitaron, en efecto, unas cuantas reacciones, y no vacilo en precisar mi pensamiento sobre el tema. Tal vez quise decir demasiadas cosas en las pocas frases en que hablé del mar-

2 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 273 [trad. cast.: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008]. [N. del E.]

xismo. En todo caso, hay algunas cosas que habría tenido que decir con más claridad. A mi juicio, Marx procedió como muchos fundadores de ciencias o de tipos de discursos: utilizó un concepto existente dentro de un discurso ya constituido. A partir de ese concepto, dio forma a reglas para este discurso ya constituido y lo desplazó, transformándolo en fundamento de un análisis y un tipo de discurso totalmente distinto. Extrajo la noción de plusvalía directamente de los análisis de Ricardo, donde aparecía casi entre líneas –en ese sentido, Marx es un ricardiano– y apoyó sobre ese concepto un análisis social e histórico que le permitió definir los fundamentos o, en todo caso, las formas más generales de la historia de la sociedad occidental y las sociedades industriales del siglo XIX. Cosa que también le permitió fundar un movimiento revolucionario que sigue vivo. No creo que sacralizar la formación del marxismo –al extremo de querer rescatar toda la economía ricardiana, so pretexto de que Marx la utilizó para formular la noción de plusvalía– sea una buena manera de rendir homenaje a Marx. Creo que la economía ricardiana puede criticarse a partir del propio Marx o, de algún modo, en el plano de la economía política tal como funcionaba desde principios del siglo XIX: en ese plano, los análisis de Ricardo pueden retomarse y revisarse, y la noción de plusvalía no es forzosamente uno de los conceptos más intocables. Si nos situamos exclusivamente en el plano de la economía política y sus transformaciones, esa revisión no es un delito muy grave. Darwin, por ejemplo, tomó ciertos conceptos claves de la teoría evolucionista –que, en sus principales articulaciones, ha sido del todo confirmada por la genética– de ámbitos científicos hoy criticados o abandonados. Y no hay en eso nada grave. Era lo que yo quería decir cuando afirmé que Marx se movía en el siglo XIX como pez en el agua. No veo por qué habría que sacralizarlo en una especie de intemporalidad que le permita despegarse de su época y fundar una ciencia de la historia que en sí misma sea metahistórica. Si hay que hablar del genio de Marx –y creo que esta palabra no debe utilizarse en la historia de las ciencias–, ese genio consistió precisamente en comportarse como un pez en el agua en el siglo XIX: al manipular la economía política tal como se la había fundado en concreto y tal como existía desde

hacía varios años, Marx logró proponer un análisis histórico de las sociedades capitalistas que puede aún tener su validez, y consiguió fundar un movimiento revolucionario que todavía es el más vivo en nuestros días.

J. G. Merquior: En cuanto a las posibilidades de fundar una acción política sólida sobre la base de una concepción teórica que explique científicamente la realidad, sin duda hay que tomar en cuenta a Marx, pero también los análisis ulteriores que, en cierto modo, superaron el análisis marxista del conocimiento.

M. Foucault: Desde luego. Creo que eso es evidente. Y ahora voy a parecer reaccionario: ¿por qué calificar de científica la práctica marxista? En Francia hay hoy algunas personas que consideran indiscutibles dos proposiciones, ligadas entre sí por un vínculo un poco oscuro: 1) el marxismo es una ciencia, y 2) el psicoanálisis es una ciencia. Estas dos proposiciones me dejan pensativo. Principalmente porque no logro tener de la ciencia una idea tan elevada. Estimo –y varios científicos estarían de acuerdo conmigo– que no debemos hacernos de la ciencia una idea tan exaltada, al punto de etiquetar como tal cualquier cosa tan importante como el marxismo o tan interesante como el psicoanálisis. En el fondo, no hay una ciencia en sí. No hay una idea general o un orden general que puedan titularse ciencia y autentificar cualquier forma de discurso una vez que accede a la norma así definida. La ciencia no es un ideal que atraviesa toda la historia y que se encarna sucesivamente en la matemática, en primer término, luego en la biología, luego en el marxismo y el psicoanálisis. Tenemos que deshacernos de todas esas nociones. Si la ciencia tiene normatividad y funciona efectivamente como ciencia en una época dada, sólo lo hace conforme a una serie de esquemas, modelos, valoraciones y códigos; es un conjunto de discursos y prácticas discursivas muy modestas, absolutamente fastidiosas y cotidianas, que se repiten sin cesar. Hay un código de esos discursos, hay normas para esas prácticas, y a ellos deben obedecer unos y otras. No hay razón para enorgullecerse de eso; y los científicos, les aseguro, no sienten ningún orgullo en particular al saber que lo que hacen

es ciencia. Lo saben, es todo. Y eso, por una suerte de acuerdo común, que es el de la comunidad del código, y a partir del cual pueden decir: "Esto está probado y aquello no lo está". Y hay, lado a lado, otros tipos de discursos y prácticas, cuya importancia para nuestra sociedad y nuestra historia no depende del estatus de ciencia que puedan llegar a adquirir.

J. G. Merquior: Pero en Las palabras y las cosas, *de todas maneras, usted atribuye a algunas de esas prácticas no científicas un estatus particular, el de contraciencias.*

M. Foucault: Sí, contraciencias humanas.

J. G. Merquior: ¿Podríamos atribuir al marxismo esa misma función?

M. Foucault: Sí, no estoy lejos de coincidir con eso. Estimo que el marxismo, el psicoanálisis y la etnología tienen una función crítica con respecto a lo que se conviene en llamar ciencias humanas, y en ese sentido son contraciencias. Pero lo reitero: son contraciencias humanas. En el marxismo o el psicoanálisis no hay nada que nos autorice a llamarlos contraciencias, si entendemos por ciencias la matemática o la física. No, no veo por qué deberíamos llamar ciencias al marxismo y el psicoanálisis. Hacerlo equivaldría a imponer a estas disciplinas condiciones tan duras y exigentes que, por su propio bien, sería preferible no designarlas de ese modo. Y aquí está la paradoja: quienes reclaman el estatus de ciencias para el psicoanálisis y el marxismo manifiestan ruidosamente su desprecio por las ciencias positivas, como la química, la anatomía patológica o la física teórica. Sólo ocultan en parte ese desprecio en el caso de la matemática. Ahora bien, su actitud muestra de hecho que sienten por la ciencia un respeto y una reverencia de colegiales. Tienen la impresión de que, si el marxismo fuera una ciencia –y aquí piensan en algo tangible, como una demostración matemática–, podrían tener la certeza de su validez. Acuso a esas personas de hacerse de la ciencia una idea más elevada de lo que amerita y de tener un desprecio secreto por el psicoanálisis y el marxismo. Las acuso de inseguridad. Por eso

reivindican para estas disciplinas un estatus que no es tan importante como pretenden.

S. P. Rouanet: Siempre con referencia al marxismo, me gustaría hacer otra pregunta. Cuando usted habla, en Las palabras y las cosas, *del "doblete empírico trascendental",*[3] *afirma que la fenomenología y el marxismo son simples variantes del movimiento de péndulo que lleva necesariamente, sea al positivismo, sea a la escatología. Por otra parte, el pensamiento de Althusser se incluye en general entre los estructuralismos, a menudo al lado de su propia obra. ¿Considera usted el marxismo althusseriano como una superación de la configuración cuyos límites son el positivismo y la escatología, o cree que ese pensamiento se sitúa dentro de ella?*

M. Foucault: Me inclino por el primer término de la alternativa. Al respecto, debo hacer una autocrítica. Cuando hablé de marxismo en *Las palabras y las cosas,* no precisé lo suficiente lo que quería decir. En ese libro creía haber mostrado con claridad que estaba haciendo un análisis histórico de un período determinado, cuyos límites estaban alrededor de 1650 y 1850, con breves prolongaciones que no iban más allá de fines del siglo XIX, y en el dominio, igualmente preciso, constituido por las ciencias del lenguaje, de la vida y del trabajo. Al hablar del marxismo en ese libro, habría debido decir, sabiendo lo sobrevalorado que está el tema, que se trataba del marxismo tal como funcionó en Europa hasta principios del siglo XX, a lo sumo. También habría debido aclarar –y reconozco mi fracaso en ese aspecto– que se trataba del tipo de marxismo que encontramos en unos cuantos comentaristas de Marx, como Engels. Y que, además, tampoco está ausente en Marx. Me refiero a una suerte de filosofía marxista que, a mi entender, es un acompañamiento ideológico de los análisis históricos y sociales de Marx, así como de su práctica revolucionaria, y que no constituye el centro del marxismo, entendido como el análisis de la

3 Michel Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines,* París, Gallimard, 1966, p. 329 y ss. [trad. cast.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2008]. [N. del E.]

sociedad capitalista y el esquema de una acción revolucionaria en esa sociedad. Si ese es el núcleo del marxismo, entonces yo no hablé del marxismo sino de una especie de humanismo marxista: un acompañamiento ideológico, una música filosófica de fondo.

J. G. Merquior: Al utilizar la expresión "humanismo marxista", su crítica se inscribe automáticamente en un dominio teórico que excluye a Althusser.

M. Foucault: Sí. Supongo que esa crítica puede ser todavía válida para autores como Garaudy, pero que no se aplica a intelectuales como Althusser.

J. G. Merquior: Querría ahora hacerle una pregunta sobre la literatura, es decir el estatus de la literatura en Las palabras y las cosas. *Ya sea con referencia a Cervantes o con referencia a Hölderlin o Mallarmé, usted da a entender que la literatura tiene a menudo un papel pionero en la emergencia de las* epistemes. *Y su bello texto sobre Blanchot desarrolla esta misma idea.*[4] *¿Está de acuerdo con esta interpretación?*

M. Foucault: En lo que toca a la literatura, creo que en *Las palabras y las cosas* no hablé de la misma manera ni en el mismo nivel de, por ejemplo, Mallarmé y *Don Quijote.* Al hablar de Mallarmé quería señalar un fenómeno de coincidencia que ya me había interesado en relación con los siglos XVII y XVIII, y según el cual, en la misma época, dominios completamente independientes y sin comunicación directa se transforman y lo hacen de la misma manera. Mallarmé es contemporáneo de Saussure, y me impresionó el hecho de que la problemática del lenguaje –considerado con prescindencia de sus significados y desde el punto de vista exclusivo de sus estructuras internas– hubiera aparecido en Saussure a fines del siglo XIX, poco más o menos en el mismo momento en que Mallarmé fundaba una literatura del lenguaje

4 Michel Foucault, "La pensée du dehors", *Critique,* 229, junio de 1966, pp. 523-546. Reeditado en *DE,* vol. 1, núm. 38, pp. 546-567 [trad. cast.: *El pensamiento del afuera,* Valencia, Pre-Textos, 1989]. [N. del E.]

puro, que todavía domina nuestra época. En cuanto al *Quijote*, es un poco diferente. Debo confesar, de modo un poco vil, que no conozco el telón de fondo de la civilización hispánica sobre el cual se basa el libro. En rigor, mis comentarios sobre *Don Quijote* son una especie de pequeño teatro donde quería poner en escena ante todo lo que iba a contar después: un poco a la manera de esas representaciones teatrales donde, antes de la pieza principal, se presenta una relación un tanto enigmática y un tanto lúdica de analogía, repetición, sarcasmo o impugnación. Quería divertirme y mostrar en el *Quijote* esa especie de descomposición del sistema de los signos que se verifica en la ciencia en torno de los años 1620 a 1650. No estoy en modo alguno convencido de que eso represente el fondo y la verdad del *Quijote*. Pero pensé que, si dejaba que el personaje y el texto hablaran por sí mismos, podría representar en cierto sentido la pequeña comedia de los signos y las cosas que yo quería narrar y que se desarrolló en los siglos XVII y XVIII. Por consiguiente, admito sin reparos que en mi interpretación del *Quijote* hay errores. O, mejor, no admito nada en absoluto, porque no se trata de una interpretación: es un teatro lúdico, es el propio don Quijote quien cuenta, en el escenario, la historia que yo mismo contaré después. Lo único que me justificaría es que el tema del libro me parece importante en don Quijote. Ahora bien, el tema del libro es el tema de *Las palabras y las cosas*. El título mismo de este último es la traducción de *Words and Things*, que fue la gran consigna moral, política, científica y hasta religiosa de Inglaterra a comienzos del siglo XVII. También fue la gran consigna, no religiosa pero sí en todo caso científica, en Francia, Alemania e Italia en la misma época. Creo que *Words and Things* es uno de los grandes problemas del *Quijote*. Por eso hice que, en *Las palabras y las cosas*, don Quijote representara su pequeña comedia.

J. G. Merquior: Podemos decir, de todos modos, que su lectura del Quijote, *haya o no interpretación, está de acuerdo con algunas investigaciones de la estilística contemporánea, sobre todo en lo que atañe al papel de lo cómico y la presencia del libro dentro de la obra. Pero voy a hacerle ahora una pregunta que no tiene nada que ver con la estética y que se refiere a los*

contextos institucionales de los que hemos hablado hace un rato, es decir un conjunto de prácticas tanto más importantes cuanto que los saberes ligados a él estaban más débilmente articulados desde el punto de vista de la sistematicidad científica que usted sostiene. Quiero preguntarle si aspira a ocuparse aún de ciertos fenómenos mentales que de ordinario no se consideran como saberes, en la perspectiva, por ejemplo, de sus investigaciones sobre la locura. Para ser más preciso: ¿tiene pensado estudiar, siempre con respecto a las epistemes que siguen siendo su preocupación principal, el dominio de la experiencia religiosa? Con eso no me refiero a la ideología religiosa en sentido estricto, sino a las experiencias religiosas en sentido lato. Pienso, por ejemplo, en el tipo de análisis, muy empíricos pero muy interesantes, de un autor como Bajtín, en obras como las consagradas a Rabelais y Dostoievski, cuando dice que el carnaval era una forma de experiencia religiosa, una fiesta religiosa que fue notoriamente reducida y "domesticada" en la época del nacimiento de la episteme clásica, es decir en la época dominada por la representación.[5]

M. Foucault: En el fondo, siempre me interesé en ese dominio que no pertenece del todo a lo que habitualmente se llama ciencia, y si utilizo el concepto de saber, es para aprehender los fenómenos que se articulan entre lo que los historiadores llaman mentalidad de una época y la ciencia propiamente dicha. Hay un fenómeno de esa índole en el que me interesé y al que pretendo volver algún día: la brujería. Se trata, en suma, de comprender la manera en que la brujería –que en definitiva era un saber, con sus recetas, sus técnicas, su forma de enseñanza y transmisión– se incorporó al saber médico. Y eso no como se dice en general, cuando se afirma que los médicos, por su racionalidad y su liberalismo, arrancaron a los brujos de las garras de los inquisidores. Las cosas son mucho

5 Mijaíl Bajtín, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, traducción de A. Robel, París, Gallimard, 1970 [trad. cast.: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1998], y *La Poétique de Dostoïevski*, traducción de I. Kolitcheff, París, Seuil, col. "Pierres vives", 1970 [trad. cast.: *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993]. [N. del E.]

más complejas. En algún sentido, fue como consecuencia de una necesidad, de cierta complicidad, que la Iglesia, el poder real, la magistratura y los médicos mismos hicieron aparecer la brujería como dominio posible de la ciencia, es decir hicieron del brujo un enfermo mental. No era una liberación: era otra forma de captura. Así como antes había simplemente exclusión, proceso, el fenómeno se inscribió ahora dentro de la episteme y se convirtió en un campo de objetos posibles. Hace un momento nos preguntábamos cómo puede algo convertirse en un objeto posible para la ciencia. Este es un magnífico ejemplo. La idea de una ciencia de la brujería, de un conocimiento racional, positivo de la brujería, era algo rigurosamente imposible en la Edad Media. Y no porque se la despreciara o como consecuencia del prejuicio religioso. Era todo el sistema cultural del saber el que excluía la posibilidad de que la brujería se convirtiera en un objeto para el saber. Y resulta que a partir de los siglos XVII y XVIII, con la aquiescencia de la Iglesia e incluso en respuesta a su pedido, el brujo se convirtió en un objeto de conocimiento posible entre los médicos: se pregunta al médico si el brujo está o no enfermo. Todo esto es muy interesante y está en el marco de lo que me propongo hacer.

J. G. Merquior: Para concluir: ¿cuál será el tema principal de su lección inaugural en el Collège de France?

M. Foucault: La pregunta me incomoda un poco. Digamos que el curso que pretendo hacer este año es la elaboración teórica de las nociones que propuse en *La arqueología del saber*. Hace un rato les decía que había tratado de determinar un nivel de análisis, un campo de objetos posibles, pero que aún no había podido elaborar la teoría de esos análisis. Lo que pretendo comenzar ahora es justamente esa teoría. En cuanto a la lección de apertura, repito que me siento muy incómodo, quizá porque soy hostil a todas las instituciones. Todavía no encontré, como objeto de mi discurso, más que la paradoja de una lección inaugural. En efecto, la expresión es sorprendente. Se pide a alguien que comience. Un comienzo absoluto es algo que podemos hacer si nos ponemos, al menos míticamente, en la posición del alumno. Pero la inaugura-

ción, en el sentido estricto del término, sólo tiene lugar contra un fondo de ignorancia, de inocencia, de ingenuidad resueltamente primordial: podemos hablar de inauguración si estamos delante de alguien que aún no sabe nada o que aún no ha comenzado ni a hablar, ni a pensar, ni a saber. Y sin embargo, esa inauguración es una lección. Ahora bien, una lección implica tener tras de sí todo un conjunto de saberes, de discursos ya constituidos. Creo que hablaré de esta paradoja.

15. Los problemas de la cultura: un debate Foucault-Preti[1]

[Conversación con Giulio Preti registrada por Michele Dzieduszycki, 1972.]

G. Preti: Señor Foucault, usted ha dicho que la filosofía como discurso es sobre todo una actividad de diagnóstico. Querría hacerle una pregunta sobre el tema. ¿Hacer un diagnóstico no equivale, tal vez, a ponerse afuera, a elevarse a un nivel diferente de reflexión, un nivel superior con respecto al del campo objetivo al que se aplica el diagnóstico?

M. Foucault: Querría aclarar ante todo que hay diferentes maneras de conocer de conformidad con un diagnóstico. Por conocimiento diagnóstico entiendo, en general, una forma de conocimiento que define y determina las diferencias. Por ejemplo, cuando un médico hace un diagnóstico de tuberculosis, lo realiza determinando las diferencias que distinguen al enfermo afectado de tuberculosis del enfermo que tiene una neumonía o cualquier otra enfermedad. En ese sentido, el conocimiento diagnóstico se despliega dentro de cierto campo objetivo definido por la enfermedad, los síntomas...

G. Preti: Pero, fuera de la enfermedad, el médico habla de la enfermedad, no la vive; y su discurso no es, a su vez, un síntoma de esta u otra enfermedad.

M. Foucault: Sí, dentro de un campo objetivo, pero fuera de la enfermedad. Por contrapartida hay formas de conocimiento diag-

1 Giulio Preti es autor de *Praxis ed empirismo* (Turín, Einaudi, 1967) y de *Retorica e logica* (Turín, Einaudi, 1968). [N. del E.]

nóstico que, aunque no están dentro de un campo objetivo, permiten en cambio poner de manifiesto un nuevo campo objetivo. Por ejemplo, cuando Saussure definió lo que era la lengua respecto del habla, o la sincronía respecto de la diacronía, puso de manifiesto un nuevo sector de estudios potenciales, un nuevo campo objetivo que antes no existía. Eso también es un conocimiento por diagnóstico, pero muy diferente del primero.

G. Preti: Pero en todos los casos conviene recurrir a un metalenguaje, un lenguaje para describir un lenguaje.

M. Foucault: No siempre; depende de la ciencia de la que se hable. No creo que pueda decirse que un diagnóstico médico es un metalenguaje.

G. Preti: Si consideramos los síntomas de la enfermedad como signos, el discurso del médico es metalingüístico en relación con ellos.

M. Foucault: Si usted da al metalenguaje el sentido muy general de discurso sobre un sistema de signos, es verdad que se trata de un metalenguaje. Pero sólo en la medida en que se acepte esa definición muy general.

G. Preti: El metalenguaje es un discurso sobre un discurso.

M. Foucault: Sí, pero le diré entonces que estoy un poco preocupado, porque hoy el término "metalenguaje" se utiliza de manera muy amplia, muy general y muy poco rigurosa. Se habla de metalenguaje con referencia a la crítica literaria, la historia de la ciencia, la historia de la filosofía. Entonces, desde luego, se puede hablar de él con referencia a la medicina. Me pregunto si no es preferible volver a una definición más rigurosa del metalenguaje, según la cual se trata de un discurso por medio del cual se definen los elementos y las reglas de construcción de un lenguaje.

G. Preti: En efecto, en matemática el metalenguaje es el lenguaje por el cual se formaliza la matemática. Pero, más allá de la defini-

ción, lo importante de la cuestión está en otra parte: es decir, en el hecho de que la estructura del metalenguaje puede no ser la misma que la del lenguaje.

M. Foucault: Es posible.

G. Preti: ¿Pero entonces yo emito mi discurso dentro de la episteme de mi civilización o fuera de ella?

M. Foucault: ¿Qué sentido atribuye al término episteme?

G. Preti: El que usted le da.

M. Foucault: Justamente, querría saber cuál es.

G. Preti: Por mi parte, como buen neokantiano, haría referencia a las categorías.

M. Foucault: Ahí está el problema. Lo que llamé episteme en *Las palabras y las cosas* no tiene nada que ver con las categorías históricas; me refiero, en suma, a esas categorías que se crearon en determinado momento histórico. Cuando hablo de episteme, entiendo todas las relaciones que existieron en cierta época entre los diferentes dominios de la ciencia. Pienso, por ejemplo, en el hecho de que en determinado momento la matemática se utilizó para las investigaciones en el dominio de la física; que la lingüística o, si lo prefiere, la semiología, la ciencia de los signos, es utilizada por la biología para los mensajes genéticos, y que la teoría de la evolución pudo ser utilizada por los historiadores y psicólogos del siglo XIX, o les sirvió de modelo. Todos estos fenómenos de relaciones entre las ciencias o entre los diferentes discursos en los diversos sectores científicos constituyen lo que llamo episteme de una época. Para mí, por tanto, la episteme no tiene nada que ver con las categorías kantianas.

G. Preti: Pero cuando usted habla, por ejemplo, del concepto de orden en el siglo XVII, ¿no se trata, tal vez, de una categoría?

M. Foucault: Simplemente he señalado que el problema del orden (el problema, no la categoría), vale decir de la necesidad de introducir un orden entre series de números, seres vivos, valores, se impone de manera simultánea en el siglo XVIII en muchas disciplinas diferentes. Lo cual implica una comunicación entre esas diferentes disciplinas y, por consiguiente, quien se proponía, por ejemplo, crear una lengua universal en el siglo XVII estaba bastante cerca, por su modo de proceder, de quien se planteaba el problema de la manera de catalogar a los seres vivos. Se trata de un problema de relaciones y de comunicación entre las distintas ciencias. Eso es lo que llamo episteme; en consecuencia, no hay a mi entender ninguna relación con las categorías de Kant.

G. Preti: Pero yo las llamo categorías porque son formales, son universales, están vacías.

M. Foucault: ¿Usted considera, por ejemplo, que la historicidad es una categoría?

G. Preti: Sí, es una categoría de la cultura del siglo pasado.

M. Foucault: Ese no es el sentido kantiano de "categoría".

G. Preti: Todo depende de la manera como se lea a Kant.

M. Foucault: Reconozco entonces que en ese sentido yo también he hecho categorías.

G. Preti: Pasemos ahora a otro tema. Querría hacerle una pregunta sobre su interés en Nietzsche. ¿Cuál es el Nietzsche que le gusta?

M. Foucault: Está claro que no es el de *Zaratustra.* Es el de *El origen de la tragedia, La genealogía de la moral.*

G. Preti: ¿El Nietzsche de las génesis, entonces?

M. Foucault: Diré, en dos palabras, que encuentro en Nietzsche una interrogación de tipo histórico que no hace referencia a lo originario como una buena cantidad de investigaciones del pensamiento occidental. Husserl y Heidegger ponen en tela de juicio todos nuestros conocimientos y sus fundamentos, pero lo hacen a partir de lo que es originario. Esta investigación se produce, sin embargo, a expensas de todo contenido histórico articulado. En cambio, lo que me gustó en Nietzsche es su intento de poner en tela de juicio los conceptos fundamentales del conocimiento, la moral y la metafísica, recurriendo a un análisis histórico de tipo positivista, sin referirse a los orígenes. Pero, desde luego, eso no es lo único que me interesa en él. En sus escritos encuentro otro aspecto más importante: el cuestionamiento de la primacía o, si lo prefiere, del privilegio del sujeto, en el sentido en que lo entienden Descartes y Kant, el sujeto como conciencia.

G. Preti: Precisamente sobre ese punto quería hacerle otra pregunta. Tengo la impresión de que para usted, como para la mayoría de los filósofos franceses, el sujeto coincide con la conciencia.

M. Foucault: En mi caso no es cierto, pero es exacto que la gran mayoría de los filósofos, del siglo XVII al siglo XIX, identificaron sujeto y conciencia. Diría incluso que esto es válido para los filósofos franceses del siglo XX, como Sartre y Merleau-Ponty. Creo que esta identificación sujeto-conciencia en el nivel trascendental es característica de la filosofía occidental desde Descartes hasta nuestros días. Nietzsche lanzó uno de los primeros ataques, o al menos uno de los más vigorosos, contra esa identificación.

G. Preti: Se trata de la conciencia como sujeto del "pienso". Pero lo que no entiendo es la posición de la conciencia como objeto de una episteme. En el mejor de los casos, la conciencia es "epistemizante" y no "epistemizable".

M. Foucault: ¿Habla de la conciencia trascendental?

G. Preti: Sí.

M. Foucault: Y bien, yo no soy precisamente kantiano ni cartesiano, porque rechazo una identificación en el nivel trascendental entre sujeto y yo pensante. Estoy seguro de que hay, si no estructuras propiamente dichas, sí reglas de funcionamiento del conocimiento que aparecieron en el curso de la historia y dentro de las cuales se sitúan los diferentes sujetos.

G. Preti: Tengo miedo de que todo esto sea una trampa en la que estamos prisioneros. Lo que usted dice es sin ninguna duda cierto, pero, por otro lado, es justamente la conciencia trascendental la que condiciona la formación de nuestra conciencia. Es cierto que la conciencia trascendental aparece en una fase determinada de nuestra historia y nuestra civilización, en una situación dada; pero también lo es que, una vez aparecida, se revela constituyente y no constituida.

M. Foucault: Comprendo lo que quiere decir, pero justo en este punto nuestras posiciones divergen. Usted me parece kantiano o husserliano. A lo largo de toda mi investigación, a la inversa, yo me esfuerzo por evitar cualquier referencia a ese trascendental, que sería una condición de posibilidad de todo conocimiento. Cuando digo que me esfuerzo por evitarlo no afirmo estar seguro de lograrlo. En este momento, diría que mi manera de proceder es de tipo regresivo; trato de adoptar un desapego cada vez más grande para definir las condiciones y transformaciones históricas de nuestro conocimiento. Trato de historizar al máximo para dejar el menor lugar posible a lo trascendental. Pero no puedo suprimir la posibilidad de encontrarme algún día frente a un residuo no desdeñable que sea lo trascendental.

G. Preti: Intentemos observar la cuestión desde otro ángulo. Habida cuenta de que se dice que usted es estructuralista (discúlpeme), querría saber si considera que hay alguna relación entre el concepto de estructura y el concepto freudiano de inconsciente.

M. Foucault: Le responderé muy libremente, tanto más cuanto que empezaré por una declaración de principios: no soy en absoluto estructuralista.

G. Preti: Eso ya lo sé; pero la opinión pública lo asocia a los estructuralistas.

M. Foucault: Me siento obligado a repetirlo constantemente. Jamás utilicé ninguno de los conceptos que pueden considerarse como característicos del estructuralismo. Mencioné varias veces el concepto de estructura, pero nunca lo utilicé. Por desdicha, los críticos y los periodistas no son como los filósofos: no conocen la diferencia entre "mención" y "uso". Por eso, cuando ahora hablo de estructura e inconsciente, lo hago decididamente desde afuera, y no me considero obligado por la respuesta que doy. Por lo demás, soy bastante incompetente en ese ámbito. Diré pues que me parece que en estos últimos años (hablo como historiador de la cultura) se produjo un descubrimiento inesperado, a saber: la existencia de relaciones formales que también podemos llamar estructuras, justamente en las regiones que parecen estar en todo y para todo sometidas a la conciencia, como por ejemplo el lenguaje y el pensamiento formal. Se descubrió asimismo que esas relaciones existían y actuaban antes de que el sujeto fuera verdaderamente consciente de ellas; consciente ante todo en el sentido psicológico y también en el sentido kantiano o cartesiano del término. De ese modo, por intermedio de la lingüística, la lógica y la etnología se llega a descubrir un sector que escapa a la conciencia en el sentido comúnmente aceptado de la palabra. ¿Hay que incorporar ese sector al reino del inconsciente, entendido en el sentido freudiano? Los especialistas en psicoanálisis se vieron frente a dos alternativas. La primera consiste en afirmar que ese inconsciente estructural, si se quiere llamarlo así, está subordinado al inconsciente, entendido en el sentido freudiano. Por suerte, muchos especialistas evitaron ese error o ingenuidad y plantearon el problema de otra manera. Es decir que se trata de saber si el inconsciente, según Freud, no es a su vez un lugar donde actúa ese sistema de relaciones formales que actúan en el lenguaje y el pensamiento formal y reaparecen también en algunas estructuras sociales. Acaso el inconsciente también esté "atravesado", por decirlo así, por ese inconsciente estructural. Ese es el punto al que han llegado en nuestros días las investigaciones de muchos psicoanalistas.

G. Preti: Pero ¿ese inconsciente estructural no coincide con el inconsciente de Jung?

M. Foucault: Por supuesto que no. Podemos decir con certeza que no se trata de un inconsciente individual, en el sentido en que lo entiende de ordinario el psicoanálisis. Pero tampoco es un inconsciente colectivo, que sería una especie de colección o reserva de arquetipos a disposición de todos los individuos. Ese inconsciente estructural no es ni lo uno ni lo otro.

G. Preti: Querría que me explique su interés en un escritor como Sade. ¿Se debe quizás a la disolución del yo o a un aspecto particular del erotismo, esa especie de combinatoria algebraica que él asume en sus obras?

M. Foucault: La gran tentativa de Sade, con todo lo que puede tener incluso de patético, reside en el hecho de tratar de introducir el desorden del deseo en un mundo dominado por el orden y la clasificación. Ese es el significado exacto de lo que él llama "libertinaje". El libertino es el hombre dotado de un deseo lo bastante fuerte y una mente lo bastante fría como para conseguir que todas las potencialidades de su deseo entren en una combinatoria que las agota, sin exceptuar una sola.

G. Preti: Pero, en su opinión, ¿no se llega en Sade a la muerte del deseo? Esas combinaciones que no conocen ni el tiempo ni la dinámica del deseo, sino únicamente actos sexuales abstractos, esas combinaciones de todas las modalidades posibles, ¿no llevan a una situación en la que ya no hay eros, en la que el eros se convierte sólo en un pretexto?

M. Foucault: Puedo decirle dos cosas a ese respecto. Es obvio que si tengo ganas de hacer el amor (o, mejor, cuando tengo ganas de hacer el amor) no recurro a las recetas de Sade, a sus combinaciones; no porque no me guste probarlas, sino porque jamás tuve la posibilidad de hacerlo. Estoy por lo tanto de acuerdo con usted en cuanto a que, en esas sucesivas combinaciones perfectas, no es

posible que el deseo se multiplique o se divida como sucede, en cambio, en las obras de Sade. Pero yo no busco en él una receta para hacer el amor o una estimulación para hacerlo. Para mí, Sade es el síntoma de un curioso movimiento que se produce dentro de nuestra cultura en el momento en que un pensamiento que está fundamentalmente dominado por la representación, el cálculo, el orden, la clasificación, cede su lugar, durante la Revolución Francesa, a un elemento que hasta entonces nunca se había pensado de esa manera, es decir, al deseo, a la voluptuosidad...

G. Preti: Pero entonces, a su juicio, ¿Sade sería el último defensor del espíritu de geometría?

M. Foucault: Sí, exactamente. Diría que en él veo más al último testigo del siglo XVIII (lo era también debido al medio del que provenía) que al profeta del futuro. Se trata a lo sumo de saber cómo es que hoy tenemos un interés tan apasionado por él. Sea como fuere, yo no lo divinizo, no lo erijo en el profeta de nuestro tiempo; me intereso en él con cierta constancia justamente en razón de la posición histórica que ocupa, en tanto intermediario entre dos formas de pensamiento.

G. Preti: ¿Por qué cree que hay tanto interés en Sade en nuestra época?

M. Foucault: Me parece que podríamos dar la siguiente respuesta: cuando Sade trató de hacer entrar en las combinaciones de la representación la fuerza infinita del deseo, se vio obligado –casi por añadidura, podría decirse– a despojar al sujeto de su posición privilegiada. El sujeto ya no es entonces más que un elemento dentro de una combinación. En la filosofía y el pensamiento de los siglos XVII y XVIII el sujeto era soberano. Más adelante, en el siglo XIX, con la filosofía de la voluntad, sigue siéndolo, aunque de diferente manera. Pero en el momento en que se procura unir las dos corrientes de pensamiento, el sujeto queda disociado y disperso entre las diferentes combinaciones. Creo que una de las grandes características de nuestro tiempo es el cuestionamiento

de la soberanía del sujeto. Esta disociación que caracteriza a nuestro tiempo ya está presente en Sade.

G. Preti: Pero ¿no cree usted que la popularidad de Sade se debe más bien a la pansexualidad característica de nuestra época, a la impugnación de todo orden y toda moral? Me parece que, para muchos, Sade representa sobre todo la liberación del eros, el espíritu que se mofa de la virtud, la victoria de la anarquista Juliette (el Vicio) sobre la tímida y conformista Justine (la Virtud).

M. Foucault: Es verdad, pero considero que el deseo de liberarse de los tabúes sexuales existió siempre, en todas las épocas. Desde un punto de vista sexual, el hombre siempre estuvo hambriento; no hay sociedad sin reglamentación de la sexualidad y, por tanto, sin intentos de escapar a las reglas establecidas. Se trata de ver qué forma asume hoy en día esa reivindicación. Es cierto que hoy se sostiene a Juliette contra Justine. Pero, al actuar de ese modo, ¿no se termina por admitir, por adoptar un tipo de sexualidad que va más allá del sujeto, que está en cierta forma detrás del yo y lo supera? Por eso el tipo de sexualidad que se reclama en nuestros días contribuye, en la práctica, a la disociación del sujeto, al menos en la forma en que se lo entiende desde Descartes. Resulta claro, en efecto, que el tema fundamental de la *Juliette* de Sade es el siguiente: "Yo haré de ti todo lo que quiera mi deseo, pero queda entendido que tú actuarás del mismo modo conmigo. Ninguna parte de ti escapará a mi deseo, pero eso también es válido en lo que a mí toca".[2] Así, ninguno de los dos controla ya su propio cuerpo, y el eros de uno se comunica con el eros del otro sin que el sujeto mismo ejerza un verdadero control. Es justamente ese ca-

2 Donatien Alphonse François, marqués de Sade, *La Nouvelle Justine, ou Les Malheurs de la vertu, suivi de l'Histoire de Juliette, sa sœur*, en Holanda, 1791, 6 vols.; reedición: *Histoire de Juliette, ou Les Prosperités du vice*, en *Œuvres complètes*, vols. 19-24, París, Jean-Jacques Pauvert, 1967-1968 [trad. cast.: *Juliette, o Las prosperidades del vicio*, Barcelona, Tusquets, 2009]. [N. del E.]

rácter orgiástico de la sexualidad contemporánea el que termina por poner en tela de juicio la posición del sujeto.

G. Preti: Pero muchos hablan de la liberación del eros como una afirmación del yo: Marcuse, por ejemplo.

M. Foucault: En mi opinión, Marcuse trata de utilizar los viejos temas heredados del siglo XIX para salvar al sujeto, entendido en el sentido tradicional.[3]

G. Preti: Reitero que para mí las cosas no suceden así. La pansexualidad es un fenómeno análogo a la contestación; más autoridad, más moralidad. La lucha no se libra tanto contra el sujeto como contra la sociedad establecida, contra el *establishment.*

M. Foucault: Pero cuando yo hablo de las formas particulares que asume el erotismo en la actualidad, no quiero decir que sea el único en conducir a una disolución del individuo. Creo que estamos viviendo una profunda crisis de la sociedad, en la que se pone en tela de juicio al sujeto, a la persona individual en su sentido tradicional.

G. Preti: Usted ha escrito que los problemas morales son hoy íntegramente reductibles a problemas políticos y sexuales. ¿Por qué?

M. Foucault: A menudo me pasa que digo una cosa para dejar de pensar en ella, y después tengo algunos inconvenientes para sostenerla. De todas maneras, afirmé eso porque lo pensaba y sigo pensándolo.

G. Preti: E incluso fue más lejos; dijo que, en el fondo, la sexualidad puede reducirse a la política...

3 Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press, 1955 [trad. cast.: *Eros y civilización: una investigación filosófica sobre Freud*, México, Joaquín Mortiz, 1965]. [N. del E.]

M. Foucault: Sólo lo expresé bajo la forma de una hipótesis. Como sea, quería decir lo siguiente: hoy, en nuestra época (y le hablo siempre en carácter de historiador, aun cuando trate de ser un historiador del presente), los problemas morales conciernen exclusivamente a la sexualidad y la política. Le doy un ejemplo. Durante un período muy largo, en los siglos XVII y XVIII, el problema del trabajo, o de la falta de trabajo, era (o, mejor, parecía) un problema de naturaleza moral. A quienes no trabajaban no se los consideraba como desdichados que no encontraban trabajo, sino como perezosos que no querían trabajar. Había, en suma, una ética del trabajo; es inútil que insista, porque Max Weber dijo todo esto mucho mejor de lo que yo podría hacerlo. En nuestros días sabemos muy bien que el que no trabaja es un hombre que no encuentra trabajo, que es un desocupado. El trabajo ha salido del reino de la moral y ha entrado en el de la política.

G. Preti: Es obvio que usted no es italiano…

M. Foucault: Sea como fuere, me parece difícil negar que hoy el trabajo ya no es un problema moral. En síntesis, querría que me dieran un ejemplo de un problema moral, reconocido como tal por todo el mundo o por mucha gente, y que no sea reductible a la sexualidad o la política. ¿Le parece que reduzco de manera un poco radical?

G. Preti: Yo soy de otra escuela. Para mí, la moral es una jerarquía entre los valores, entre todos los valores; cada vez que debemos hacer una elección entre valores, nos enfrentamos a un problema moral.

M. Foucault: Pero ¿no cree que hoy en día son la sexualidad y la política las que definen esos valores?

G. Preti: Definen la parte más visible y discutida de los problemas morales. Yo diría que definen más bien la ética (la *Sittlichkeit* de Hegel). Usted tiene razón en lo concerniente a la *Sittlichkeit,* pero no en lo concerniente a la moralidad (la *Moralität* de Hegel). Las

dos cosas no son en absoluto idénticas. La ética es representada por las costumbres, el comportamiento habitual (o al menos el exigido) de un hombre en un grupo social, en sus relaciones con los integrantes y las instituciones del grupo mismo, o al menos frente a ellos. Las costumbres tienen sus obligaciones y sus prohibiciones, sus ídolos y sus tabúes, que varían históricamente, de una época a otra y de un lugar a otro (basta con una barrera aduanera en una frontera para modificar la ética). La moralidad es mucho más vasta y abarca la ética como uno de sus aspectos específicos. Pero consiste en el respeto por los valores como tales y en general (por todos los valores) en cuanto objeto de voluntad (fines); es, además, el respeto por la jerarquía de los valores, cada vez que las realizaciones de algunos de ellos no parecen unificables y por ende hay un conflicto (la necesidad de elegir). Robinson Crusoe, en la isla desierta, no tiene problemas éticos, pero sigue teniendo una moralidad y, eventualmente, problemas morales. La moralidad es una categoría del espíritu objetivo; la ética, sólo un valor dado (y quizá puramente instrumental, si es cierto, como yo creo que lo es, que la persona aislada representa un valor más grande que el grupo).

M. Foucault: Seguimos estando frente al mismo problema: usted cree en lo trascendental, yo no.

G. Preti: Pero ¿por qué la sexualidad, en su opinión, puede reducirse a la política?

M. Foucault: Es una cuestión que me he planteado, pero no estoy para nada seguro. Quería decir esto: tal vez podría sostenerse que si ciertos aspectos de nuestra vida sexual (el matrimonio, la familia, la corrupción de menores) dan origen a problemas morales, eso es algo que se produce en función de una situación política dada.

G. Preti: Pero todo lo que hacemos tiene una relación con la situación política. Ya no estamos en la selva de Rousseau; en todos los ámbitos de nuestra vida encontramos siempre ante nosotros las leyes y las instituciones.

M. Foucault: Yo no hablaba de eso. Me preguntaba de qué manera la sexualidad podía dar origen a problemas morales; no digo problemas de represión, pienso en los problemas exclusivamente morales. ¿En qué sentido el hecho de abandonar o no abandonar a una mujer puede constituir un problema moral? No pienso en las leyes que varían de un país a otro. Pienso que esto sucede porque algunas acciones tienen vínculos con las relaciones políticas que definen nuestra sociedad.

G. Preti: Pero ¿qué diferencia hay, a su juicio, entre relaciones políticas y relaciones sociales?

M. Foucault: Llamo "político" a todo lo que incumbe a la lucha de clases, y "social" a todo lo que de allí se deriva como consecuencia en las relaciones humanas y las instituciones.

G. Preti: Para mí, lo político es todo lo que incumbe a la lucha por el poder y que, por lo tanto, sólo constituye un aspecto de la lucha de clases. Lo social es todo lo que concierne a las relaciones entre los hombres en general.

M. Foucault: Si damos al término "política" el sentido que usted le atribuye, que es más preciso (debo admitirlo), mi definición ya no es válida. Yo también atribuyo a la política el sentido de la lucha por el poder; pero no se trata de un poder entendido en el sentido de gobierno o Estado, se trata de un término que abarca también al poder económico.

Fuente de los textos

1. FILOSOFÍA Y PSICOLOGÍA

Título original: "Philosophie et psychologie" (conversación con Alain Badiou), *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 27 de febrero de 1965, pp. 65-71. Reproducida en Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, segunda edición (citado en lo sucesivo como *DE*), dos volúmenes, al cuidado de D. Defert y F. Ewald con la colaboración de J. Lagrange, París, Gallimard, 2001, col. "Quarto", vol. 1, núm. 30, pp. 466-476.

Esta conversación así como el debate que aparece en el texto siguiente provienen de programas producidos por la radiotelevisión escolar en 1965-1966, concebidos por Dina Dreyfus y dirigidos por Jean Fléchet. Recientemente, esos programas fueron reeditados en video por el Centre National de Documentation Pédagogique y la editorial Nathan en la colección "Le temps des philosophes", en tanto que un número de los *Cahiers Philosophiques* (fuera de serie, junio de 1993) presenta una transcripción literal de su contenido, muy alejada de la versión aquí publicada, que es la única revisada por los autores.

2. FILOSOFÍA Y VERDAD

Título original: "Philosophie et vérité" (conversación con Alain Badiou, Georges Canguilhem, Dina Dreyfus, Jean Hyppolite y Paul Ricœur), *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 27 de marzo de 1965, pp. 1-11. Reeditada en *DE*, vol. 1, núm. 31, pp. 476-492. Véase la noticia del texto anterior.

3. ¿QUÉ ES UN FILÓSOFO?
Título original: "Qu'est-ce qu'un philosophe?" (conversación con Marie-Geneviève Foy), *Connaissance des hommes*, 22, otoño de 1966, p. 9. Reeditada en *DE*, vol. 1, núm. 42, pp. 580-581.

4. LA FILOSOFÍA ESTRUCTURALISTA PERMITE DIAGNOSTICAR LO QUE ES EL "HOY"
Título original: "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'" (conversación con Gérard Fellous), *La Presse de Tunisie*, 12 de abril de 1967, p. 3. Reeditada en *DE*, vol. 1, núm. 42, pp. 608-612.

5. "¿QUÉ ES USTED, PROFESOR FOUCAULT?"
Título original: "Che cos'è Lei professor Foucault?" (conversación con Paolo Caruso), *La Fiera Letteraria*, 42(39), 28 de septiembre de 1967, pp. 11-15. Versión francesa: "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", traducción de C. Lazzeri, en *DE*, vol. 1, núm. 50, pp. 629-648.

6. TODO SE CONVIERTE EN OBJETO DE UN DISCURSO. ENTREVISTA CON MICHEL FOUCAULT
Título original: "En intervju med Michel Foucault" (conversación con Yngve Lindung), *Bonniers Litterära Magasin* (Estocolmo), 37(3), marzo de 1968, pp. 203-211. Versión francesa: "Interview avec Michel Foucault", traducción de C. G. Bjurström, en *DE*, vol. 1, núm. 54, pp. 679-690.

7. FOUCAULT RESPONDE A SARTRE
Título original: "Foucault répond à Sartre" (conversación con Jean-Pierre Elkabbach), *La Quinzaine Littéraire*, 46, 1º a 15 de marzo de 1968, pp. 20-22. Reeditada en *DE*, vol. 1, núm. 55, pp. 690-696.

8. LINGÜÍSTICA Y CIENCIAS SOCIALES
Título original: "Linguistique et sciences sociales", *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*, 6(19), diciembre de 1969, pp. 248-255 Reeditada en *DE*, vol. 1, núm. 70, pp. 849-870.

9. SOBRE LAS MANERAS DE ESCRIBIR LA HISTORIA
Título original: "Sur les façons d'écrire l'histoire" (conversación con Raymond Bellour), *Les Lettres Françaises*, 1187, 15 a 21 de junio de 1967, pp. 6-9. Reeditada en *DE*, vol. 1, núm. 48, pp. 613-628.

10. EL ESTILO DE LA HISTORIA
Título original: "Le style de l'histoire" (conversación con Arlette Farge y los periodistas de *Le Matin* François Dumont y Jean-Paul Iommi-Amunategui), *Le Matin*, 2168, 21 de febrero de 1984, pp. 20-21. Reeditada en *DE*, vol. 2, núm. 348, pp. 1468-1474.

11. ¿HA MUERTO EL HOMBRE?
Título original: "L'homme est-il mort?" (conversación con Claude Bonnefoy), *Arts et Loisirs*, 38, 15 a 21 de junio de 1966, pp. 8-9. Reeditada en *DE*, vol. 1, núm. 39, pp. 568-572.

12. PARA UNA POLÍTICA PROGRESISTA NO HUMANISTA. RESPUESTA A UNA PREGUNTA
Título original: "Réponse à une question", *Esprit*, 371(5), mayo de 1968, pp. 850-874. Reeditado en *DE*, vol. 1, núm. 58, pp. 701-723.

13. SOBRE LA ARQUEOLOGÍA DE LAS CIENCIAS. RESPUESTA AL CÍRCULO DE EPISTEMOLOGÍA
Título original: "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'Épistémologie", *Cahiers pour l'Analyse*, 9, "Généalogie des sciences", verano de 1968, pp. 9-40. Reeditado en *DE*, vol. 1, núm. 59, pp. 724-759.

14. ¿QUÉ ES LA ARQUEOLOGÍA? ENTREVISTA CON MICHEL FOUCAULT

Título original: "Entrevista com Michel Foucault" (conversación con José Guilherme Merquior y Sérgio Paulo Rouanet), en José Guilherme Merquior y Sérgio Paulo Rouanet (comps.), *O homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971, pp. 17-42. Versión francesa: "Entretien avec Michel Foucault", traducción de P. W. Prado Jr., en *DE*, vol. 1, núm. 85, pp. 1025-1042. El texto de esta entrevista fue entregado a Foucault, que sin embargo no pudo corregirlo.

15. LOS PROBLEMAS DE LA CULTURA: UN DEBATE FOUCAULT-PRETI

Título original: "I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti" (conversación con Giulio Preti registrada por Michele Dzieduszycki), *Il Bimestre*, 22-23, septiembre-diciembre de 1972, pp. 1-4. Versión francesa: "Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti", traducción de A. Ghizzardi, en *DE*, vol. 1, núm. 109, pp. 1237-1248.

Índice de nombres y términos escogidos

Abel, Niels, 164, 259.
alienación, 112, 131, 186.
Althusser, Louis, 15, 107-108, 114, 122, 155-156, 282-283.
antiestructuralismo, 109.
antifreudismo, 108.
antihegelianismo, 109.
antropología, 10, 31, 40, 48-50, 57, 73, 90, 127, 143, 186.
archivo, 10, 17-19, 21, 23, 25, 27, 29-33, 166, 203, 238-240.
Ariès, Philippe, 173-178, 180.
Aristóteles, 56, 59, 64.
arjé, 239.
Arnal, François, 97.
arqueología, 5, 13, 15-24, 26-34, 82, 87, 120, 140, 156, 159, 166, 171, 176, 189, 197, 203, 223-225, 227, 229, 231, 233, 235, 237, 239, 241, 243, 245, 247, 249, 251, 253, 255, 257, 259, 261, 263, 265, 267-269, 271, 273, 275, 277-279, 281-283, 285-287.
arquitectura, 195, 246, 248.
Artaud, Antonin, 233.
autor, 16, 45, 107, 116-117, 161-163, 168, 185, 204, 208, 220, 223, 232-233, 235, 239, 241, 277, 285, 289.

Bachelard, Gaston, 15, 54, 180, 223, 225.
Badiou, Alain, 30-31, 39, 53-54, 60, 62, 64, 66-67, 69-70.
Bajtín, Mijaíl, 285.
Barraqué, Jean, 95-96.
Barthes, Roland, 22, 80, 107, 174-175.
Bataille, Georges, 28, 97, 278.
Beauzée, Nicolas, 246.
Beckett, Samuel, 174.
Bellour, Raymond, 153, 172.
Berque, Jacques, 79.
Bichat, Marie-François-Xavier, 244.
biología, 93, 113, 124, 127, 141, 164, 185, 194, 196-197, 200, 248, 254, 260-262, 273, 275-276, 280, 291.
biopolítica, 10.
Blanchot, Maurice, 28, 97, 116, 163-164, 167, 190, 277-278, 283.
Bleuler, Manfred, 242.
Bloch, Marc, 124.
Boltzmann, Ludwig, 271, 274.
Bonnefoy, Claude, 185.
Bopp, Franz, 256.
Bordeu, Théophile de, 249.
Borges, Jorge Luis, 171, 190.
Bou Aroudj, N., 127, 147.
Boulez, Pierre, 95.
Bourbaki, Nicolas, 168.
Braudel, Fernand, 15, 88, 153, 155.
Bridoux, André, 48.
Brown, Peter, 174.
brujería, 285-286.
Buffon, Georges-Louis Leclerc, conde de, 107, 164, 224, 248.
Burgelin, Pierre, 224.
burguesía, 123, 213, 272.

Camus, Albert, 98-99, 186.
Canguilhem, Georges, 15, 30, 53-64, 67-71, 180, 201, 205, 223, 226, 238.
Carroll, Lewis, 117.
Cartan, Henri, 168.
Caruso, Paolo, 81.
Cervantes, Miguel de, 283.
Champollion, Jean-François, 144.
Chardin, Pierre Teilhard de, 109, 111, 113, 186.
Chartier, Roger, 177.
Chateaubriand, François-René, vizconde de, 164.
Chevalley, Claude, 168.
ciencia, 21, 28, 39-41, 45-46, 49-51, 53, 55, 59-67, 70-71, 75-76, 89, 111, 114-115, 118, 123, 127-129, 139-140, 144-147, 157, 161, 168, 204, 216, 218-219, 223, 225, 229-231, 234, 239, 241, 243, 247, 251-264, 268, 271-273, 275-281, 284-286, 290-291.
cientificidad, 127-129, 140-141, 216, 252, 254, 256-259, 264, 269.
cientificismo, 64.
Círculo de Epistemología, 19, 22, 24, 223-224.
código, 30-31, 45, 63, 65, 84, 132, 145, 150-151, 199, 242, 262, 280-281.
cogito, 61, 91-92, 224.
Comte, Auguste, 129, 259.
Condillac, Étienne Bonnot de, 94, 188.
conocimiento, 29, 46, 48-49, 58-59, 63, 75-76, 89, 92, 108, 111, 120, 127-128, 140, 148, 156, 169, 177, 210, 212, 214, 229, 247, 252, 263-264, 271, 280, 286, 289-290, 293-294.
Copérnico, Nicolás, 114.
Corneille, Guillaume (Guillaume Cornelis van Baverloo), 97.
cultura, 24, 28, 31, 39, 42, 48-49, 61-62, 68, 76-77, 80, 84-87, 95, 99, 104, 107-108, 118, 149, 164, 169-170, 179, 185-187, 189, 210, 230, 238, 268, 278, 285, 289, 291-293, 295, 297, 299, 301.

D'Alembert, Jean le Rond, 128.
Darwin, Charles, 114, 224, 248-249, 271, 274, 279.
Dautry, Raoul, 149.
Delumeau, Jean, 176.
demografía, 140, 142-143, 175.
Descartes, René, 48, 60-61, 64-65, 68, 73, 94, 118, 167, 293, 298.
Devoto, Giacomo, 144.
diacronía, 27, 90-91, 135-137, 142, 144, 290.
diagnosticar, 24, 27-28, 31, 75, 77, 79, 87, 89, 104, 122.
diagnóstico, 28, 30-31, 79, 87, 89, 95, 122, 201, 289-290.
dialéctica, 88, 91, 93, 131, 186-188, 250, 260.
Diderot, Denis, 249.
Dieudonné, Jean, 168.
Dilthey, Wilhelm, 49.
Dioniso [Nietzsche], 233.
disciplina, 16, 41, 86-87, 141, 149, 153-154, 211, 228, 254, 258.
discontinuidad, 15, 17, 19, 23, 32-33, 134, 155, 158, 193, 198, 200, 202, 223-224, 226-229, 236, 240, 243, 249, 265.
discursividad, 203.
discurso, 16-22, 25, 27, 30, 33-34, 50, 56-60, 66, 71, 86-87, 89, 93-95, 97, 105, 107, 109, 111, 113, 115-119, 128, 149-150, 154-155, 158, 161, 163-164, 166, 169-171, 195-197, 199-209, 211-221, 224, 226-228, 230-242, 244-245, 248, 250-254, 257, 259-261, 263, 265, 268-272, 275, 277, 279-280, 286, 289-291.
Domenach, Jean, 22, 32, 193.
Dostoievski, Fedor, 231, 285.
Dreyfus, Dina, 30, 53, 56, 58, 60, 68-70.

Duby, Georges, 177.
Dumézil, Georges, 25, 79, 97, 122, 125, 128, 153, 160.
Dumont, François, 173.
Durkheim, Émile, 42, 50, 129, 259.
Dzieduszycki, Michele, 289.

economía, 21, 78, 90, 93, 100, 113, 122, 134, 137, 143, 147, 156-157, 161, 169, 175, 187, 194-195, 197, 202, 212, 220, 224, 251-254, 257, 260-263, 272-273, 279.
Ehresman, Charles, 168.
Einstein, Albert, 66-67, 223-224.
El-Ayed, Ahmed, 127, 144.
Elkabbach, Jean-Pierre, 119.
empiricidad, 149, 260.
empirismo, 278, 289.
enfermedad, 19-20, 83-84, 180, 213-215, 217, 241, 253-254, 263, 289-290.
Engels, Friedrich, 282.
Engler, Adolfo, 224.
enunciación, 236, 243-245, 251, 260.
enunciado, 18, 20, 194, 235-236, 239, 241, 257.
episteme, 196-197, 200, 223-224, 285-286, 291-293.
epistemología, 19, 22, 24, 223-224, 252, 256, 260, 275.
eros, 296, 298-299.
Esquirol, Jean-Étienne Dominique, 242.
estalinismo, 99, 112.
estructura, 23, 25, 40, 43-45, 79, 89-90, 93, 96-97, 110-111, 113-114, 116, 126, 128, 132, 135-136, 138-139, 146-148, 155, 195, 197, 202, 207, 212, 226, 228-229, 232, 236, 239, 256, 259, 262, 277, 291, 294-295.
estructuralismo, 15, 18, 22-29, 31-33, 76-79, 83, 86, 106-114, 116, 122, 139-140, 143, 147-148, 171, 295.
etnología, 28, 76, 79, 86-87, 122, 139, 147, 154-155, 158, 169-170, 179, 281, 295.
evolucionismo, 21, 249.
exégesis, 45, 49, 159, 203-204.
existencialismo, 77-78, 99, 108-109, 112-113, 125.
exterioridad, 17-18, 162-163, 205.

Farge, Arlette, 173-180.
fascismo, 77.
Febvre, Lucien, 124, 174, 176.
Fechner, Gustav, 259.
Fellous, Gérard, 75.
fenomenología, 29, 82, 91, 95, 131, 175, 282.
Feuerbach, Ludwig, 73, 121.
filología, 26, 92, 95, 131, 133, 137, 140, 142, 212, 254, 260.
filosofía, 9, 24, 27-32, 37, 39-43, 45-47, 49-51, 53-71, 73, 75-77, 79, 85-87, 93-95, 109-110, 112, 114, 119, 121-122, 125, 127-128, 156, 168-170, 177, 186-187, 189, 207. 223, 225, 230, 275-277, 282, 289-290, 293, 297.
física, 48, 50, 61, 67, 212, 224, 232, 271, 281, 291.
Flaubert, Gustave, 116.
formalismo, 187.
Foy, Marie-Geneviève, 73.
Freud, Sigmund, 41-44, 47, 50, 75, 108, 114, 269, 295, 299.
Furet, François, 15, 154.

Galileo Galilei, 158, 223-224.
Galois, Évariste, 259.
Garaudy, Roger, 111-114, 283.
Garmadi, Salah, 127, 135, 137, 150.
Gaulle, Charles de, 113.
gaullismo, 77.
genealogía, 7-8, 12-13, 28, 95, 166, 171, 292.
geografía, 73, 143.
geometría, 262, 270, 276, 297.
gramática, 26, 131, 137, 142, 148, 161, 165, 189, 194-195, 198, 200, 202, 209, 246-248, 253, 256, 272-273.

Grimm, Jacob, 25, 129
Gueroult, Martial, 15, 225.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 30, 69, 73, 77, 94, 109, 111, 122, 187, 275, 300.
Heidegger, Martin, 74, 77, 169, 187, 293.
hermenéutica, 44-45, 49.
heterogeneidad, 245, 248.
Hilbert, David, 67.
historia, 7, 13, 15-16, 18, 20, 22-25, 27-29, 31-34, 43, 48-49, 56, 61-67, 76, 78-79, 82, 87-93, 95-96, 106, 111-112, 115, 117, 119, 123-125, 133-134, 137-141, 146-148, 153-155, 157-161, 163-171, 173-177, 179-181, 186-189, 193-197, 201-212, 220, 223-230, 234, 239, 249-250, 252-253, 256, 258-260, 262-265, 267-269, 270, 272-276, 279-281, 284, 290, 294.
historicidad, 66, 259-260, 264, 277, 292.
historiografía, 174.
Hölderlin, Friedrich, 283.
hombre, 23-24, 31-32, 40, 43, 47-49, 51, 58, 62, 66, 71, 73-74, 76, 85, 89-90, 98-103, 105, 108, 111, 114-118, 120-121, 123, 134, 140, 143, 145, 150, 171, 185-187, 189-191, 219, 221, 224, 240, 252, 278, 296, 298, 300-301.
humanismo, 31, 89, 98-101, 103, 105, 108, 113, 121, 185-187, 283.
Hume, David, 48, 94.
Husserl, Edmund, 77, 94-95, 124, 276-277, 293.
Hyppolite, Jean, 30, 53-61, 63, 66-68, 70.

idealismo, 276.
ideología, 89, 100, 108, 114, 123, 145, 179, 285.
interioridad, 17, 162, 209, 220.
Iommi-Amunategui, Jean-Paul, 173.
isomorfismo, 160, 165.

Jacob, François, 270, 272-274.
Jakobson, Roman, 125.
Janet, Pierre, 86.
Joyce, James, 231.
Jung, Carl Gustav, 296.

Kandinski, Vasili, 96.
Kant, Immanuel, 10, 13, 48, 57, 62-64, 68, 73, 292-293.
Keynes, John Maynard, 195.
Kierkegaard, Søren, 77.
Klee, Paul, 96, 190-191.

Lacan, Jacques, 50, 81, 107, 122, 153.
Laënnec, René, 244.
Lagrange, Joseph-Louis, 164, 259.
Lancelot, Claude, 245-246.
Lange, Oskar, 197.
Langlois, Jean, 22.
Lautréamont, Isidore Lucien Ducasse, conde de, 117.
Lavoisier, Antoine de, 223, 271.
Le Goff, Jacques, 176.
Le Roy Ladurie, Emmanuel, 15, 154.
Leibniz, Gottfried, 189.
lenguaje, 18, 25-27, 30-31, 34, 43-45, 55-56, 63-65, 68-69, 79-80, 83, 86-87, 97, 108, 113-118, 120-121, 126-130, 132, 134-135, 141, 144, 146-147, 149-150, 157-159, 162-166, 169, 188-190, 197, 199-200, 209, 221, 228, 245, 253-254, 257, 262, 277, 282-283, 290-291, 295.
Lévi-Strauss, Claude, 50, 79, 81, 97, 107-108, 122, 127, 139, 143, 149, 153, 167-168, 175, 186, 188.
ley, 6, 55, 123, 141, 171, 194, 203, 208-209, 221, 242-243, 245, 248, 251, 259, 261-263.

liberalismo, 10, 109, 285.
libertad, 73, 78, 100, 108, 111, 114, 119-121, 124, 140, 150, 203, 207, 220, 237, 275-276.
Lindung, Yngve, 105.
lingüística, 18-19, 23-28, 43-44, 46, 50, 75-76, 78, 94, 115, 119, 122, 125, 127-151, 154, 164-165, 169, 187, 209, 236, 252, 260-261, 291, 295.
Linneo, Carlos, 107, 164, 189, 224.
literatura, 13, 22, 44-45, 55, 116, 163-165, 168, 171-172, 189-190, 219, 225, 230-231, 277, 283.
locura, 12, 20, 22, 34, 44-45, 82-86, 112, 120, 160, 170-173, 190, 202, 223, 239, 241-243, 252-253, 267-269, 274, 285.
lógica, 18, 27, 29, 88, 94, 109, 130-131, 139, 146, 157, 159, 161, 163, 187-188, 209, 246, 270, 295.
Lowry, Malcolm, 190.

Maillet, Benoît de, 249.
Malebranche, Nicolas, 94.
Mallarmé, Stéphane, 189, 232, 283.
Mandrou, Robert, 174, 176.
Marcuse, Herbert, 299.
Martinet, André, 90, 137.
Marx, Karl, 114, 123, 125, 131, 155-157, 187, 197, 278-280, 282.
marxismo, 78, 109, 112, 131, 174-175, 180, 267, 278-283.
matemática, 48, 50, 63, 67, 75, 119, 122, 124, 164-165, 168-169, 194-197, 212, 231, 259-260, 277, 280-281, 290-291.
Maxwell, James, 224.
medicina, 20, 46, 83, 142, 160, 194, 196, 212-216, 243-245, 256, 269-271, 290.
Mendel, Georg, 224.
Mendeléiev, Dimitri, 223.
Merleau-Ponty, Maurice, 43, 108, 119, 125, 293.
Merquior, José, 267-268, 273-276, 278, 280-281, 283-284, 286.
metafísica, 74, 91, 275, 293.
método, 5, 13, 22, 26-28, 34, 45, 65, 76, 78, 82, 91-92, 140-141, 147-148, 155, 175, 177, 201, 223, 259, 268-269.
metodología, 80, 140, 142, 151, 155, 267.
Michelet, Jules, 88.
Montaigne, Michel de, 185.
Morgan, Thomas, 224.

Naccache, Gilbert, 127, 146.
nazismo, 77.
Newton, Isaac, 66, 158, 223-224.
Nietzsche, Friedrich, 28, 41, 62, 73-74, 87, 95-96, 114, 121, 171-172, 187, 189, 232-233, 292-293.
norma, 49, 58, 64-65, 70-71, 151, 224, 280.

ontología, 56, 61, 64.

pansemiótica, 144.
paradigma, 65, 151.
pedagogía, 46, 75, 204.
Perkins, Anthony, 50.
Petty, William, 197.
Picasso, Pablo, 67.
Pinel, Philippe, 242.
pintura, 67, 85, 96-97, 190-191.
política, 8, 11, 15, 17, 19, 21, 23-25, 27, 29-33, 77, 93-94, 99-100, 102, 110, 112-114, 119, 122-123, 125, 154, 156-157, 161, 187, 193, 195-197, 199, 201, 203, 205-207, 209-219, 221, 225, 230, 248, 252, 256-257, 260, 262-263, 272-273, 278-280, 284, 299-302.
positividad, 17, 98, 212, 217, 219, 251, 253, 255-256, 258.
práctica, 25, 27, 63, 75, 110, 114, 134, 159-160, 169, 186, 201, 206, 211-221, 227-228, 256, 268, 274, 278, 280, 282, 298.
praxis, 90, 111, 139, 188, 289.

Preti, Giulio, 24, 289-302.
progresista, 27, 32, 193, 195, 197, 199, 201, 203, 205-207, 209, 211-213, 215, 217-219, 221.
psicoanálisis, 42, 44-45, 49-50, 114, 187, 280-281, 295-296.
psicología, 39-43, 45-51, 75, 107, 115-116, 141, 174, 185, 194, 259-260, 268.
psicopatología, 46, 83, 196-197, 253, 257, 269-270.
psiquiatría, 46, 170, 194.

Quesnay, François, 249.

Rabelais, François, 285.
Racine, Jean, 80.
racionalidad, 29, 49, 87-88, 170, 180, 255-256, 285.
racionalización, 26, 130-131, 257.
Rancière, Jacques, 179.
Rask, Rasmus, 25, 129.
razón, 45, 67, 73, 77, 81, 84-85, 91, 97, 113, 116, 123, 126, 133, 143, 150, 154, 170, 180, 186-188, 196-197, 203, 210, 212, 217-218, 230, 237, 256-257, 263, 280, 297, 300.
razonablemente, 111, 194.
retórica, 21, 73, 260, 289.
revolución, 154, 169, 228.
Revolución Francesa, 213, 297.
Ricardo, David, 107, 156, 197, 249, 279.
Richet, Denis, 15, 154.
Ricœur, Paul, 30, 53, 55-56, 58, 60-62, 64-65, 67, 69-70.
Robbe-Grillet, Alain, 190.
Rouanet, Sérgio Paulo, 267-268, 275, 278, 282.
Rousseau, Jean-Jacques, 301.
Roussel, Raymond, 85-86.
Russell, Bertrand, 94, 166, 186-187.

saber, 12, 15-20, 23-24, 29-33, 46-47, 49, 53, 59-60, 63, 70, 78, 80, 83, 86, 89, 92-93, 99, 103, 111-112, 114-115, 117-118, 120-123, 126, 134, 136, 140, 142, 145, 147, 149, 153, 156-157, 159, 161, 164-165, 167, 176-177, 179-180, 186, 188-191, 203, 206-208, 214, 219, 224, 227-229, 240, 242, 246-248, 252, 254-265, 267-270, 274, 276, 278, 280, 285-287, 291, 294-295, 297.
Sade, Donatien Alphonse François, marqués de, 98, 116-117, 189, 296-298.
Saint-Exupéry, Antoine de, 98, 186.
Saint-Hilaire, Étienne Geofroy, 224.
Sartre, Jean-Paul, 24, 90-91, 94, 99, 108, 111-114, 119, 121-125, 186-187, 275, 293.
Saussure, Ferdinand de, 90, 92, 94, 127, 131, 144, 283, 290.
Sauvy, Alfred, 150.
Schlegel, Friedrich, 25, 128-129.
Schopenhaner, Arthur, 41, 85, 275.
Sebeok, Thomas, 144.
Seklani, Mahmoud, 127, 140.
semiología, 43, 45, 144, 148, 254, 291.
seudociencia, 213.
sexualidad, 6-7, 12-13, 99, 110, 113, 117-119, 180, 228, 275, 298-302.
Shakespeare, William, 231.
signo, 29, 46, 69, 97, 154, 156, 171, 232, 246-247, 250.
sincronía, 27, 90-91, 133, 135-137, 142, 144, 290.
sistematicidad, 269, 271, 277, 285.
Skik, Hichen, 127, 136.
soberanía, 91, 165, 175, 211, 228, 257, 265, 298.
sociología, 25, 41-42, 75-76, 78-79, 128-129, 135, 139-140, 142-143, 146-148, 150-151, 154-155, 185, 187, 194, 259-260.

Sócrates, 73.
Solzhenitsin, Alexander, 174.
Stambouli, Fredj, 127, 139, 143, 146, 148, 150.
Stendhal (Marie-Henri Beyle), 231.

teleología, 32, 211-212, 230, 264-265.
teología, 61.
teoría, 17, 21, 50, 59, 61, 79, 110, 114, 119, 127, 132, 141, 156-157, 177, 187, 196-200, 202, 216-217, 223, 247, 250, 253-254, 267, 272, 274, 278-279, 286, 291.
Tiziano, 164.
totalitarismo, 43.
totalización, 30-31, 64-71, 122, 228, 265.
Tournefort, Joseph Pitton de, 199, 224.
trascendental, 17, 57-58, 94-95, 195, 197, 207, 212, 218, 264-265, 282, 293-294, 301.

universalidad, 95, 132, 143, 185.

Velázquez, Diego, 96, 190.
verdad, 6, 8, 13, 19, 29-30, 44, 46, 48, 53-71, 80, 87, 90, 92, 94, 99, 104, 156, 158-159, 166-167, 170-171, 202, 209, 234, 241-242, 245, 256, 262, 264, 276-277, 284, 290, 298.
verificación, 21, 256.

Weber, Max, 180, 300.
Weyl, André, 168.
Wittgenstein, Ludwig, 166, 187, 233.

Zamiti, Khalil, 127, 148.
Zghal, Abdelkader, 127, 145-146, 151.
Zipf, George Kingsley, 141.

michel foucault
¿qué es usted, profesor foucault?

"¿Qué es usted, profesor Foucault?" Esta pregunta, que atraviesa los textos del presente volumen, hace pensar en varios rótulos más o menos frecuentes: el Foucault estructuralista, el antihumanista radical que postula la muerte del hombre y la desaparición del autor; el historiador, filósofo, arqueólogo…

La respuesta del propio Foucault se orienta hacia el "núcleo duro" de su trabajo. A lo largo de estos capítulos, explicita la metodología de su mirada de investigador y aporta herramientas para pensar una política progresista, o entender qué son las ciencias humanas y cuál es su historia, cómo se constituyeron y en qué medida alimentan la ilusión de que dicen algo acerca del hombre y de que procuran su felicidad.

De este modo, su método, la arqueología, aparece como la vía para analizar el surgimiento de una determinada disciplina (qué objetos construye, qué conceptos elabora, qué lugar asigna al sujeto de conocimiento y qué relaciones establece con otros discursos o con las otras prácticas sociales), y se la percibe como la manera de establecer las condiciones de una transformación política efectiva. Foucault define entonces los contornos de su actividad filosófica, que no consiste en restituir una totalidad perdida o prometida, sino en diagnosticar lo que es el "hoy", la actualidad.

El Michel Foucault que surge de estas páginas revela sus aristas más filosas, más polémicas y más decisivas. También el punto exacto en que las preferencias teóricas y políticas se respaldan e implican recíprocamente.

ISBN 978-987-629-343-3

9 789876 293433

siglo veintiuno editores